BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR J. v. BELSER IN TÜBINGEN, PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

XIII. BAND, 5. HEFT:

ST AUGUSTINS SCHRIFT DE CONSENSU EVANGELISTARUM

UNTER VORNEHMLICHER BERÜCKSICHTIGUNG IHRER HARMONISTISCHEN ANSCHAUUNGEN.

EINE BIBLISCH-PATRISTISCHE STUDIE

VON

DR HEINRICH JOSEPH VOGELS,

RELIGIONS- UND OBERLEHRER.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1908.

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR J. V. BELSER IN TÜBINGEN, PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

DREIZEHNTER BAND.

FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1908.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

ST AUGUSTINS SCHRIFT DE CONSENSU EVANGELISTARUM

UNTER VORNEHMLICHER BERÜCKSICHTIGUNG
IHRER HARMONISTISCHEN ANSCHAUUNGEN.

EINE BIBLISCH-PATRISTISCHE STUDIE

VON

Dr **HEINRICH JOSEPH VOGELS,**
Religions- und Oberlehrer.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1908.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 18 Iulii 1908.

e. m.

† **Fridericus J. Knecht,** ep. aux.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Aus der vorliegenden, im Wintersemester 1905/1906 bei der theologischen Fakultät in München als Dissertation eingereichten Arbeit ward § 4 bereits in der Biblischen Zeitschrift 1906, S. 267—295 veröffentlicht. Angesichts der Wichtigkeit des Inhaltes konnte ich mich nicht entschließen, von einer nochmaligen Drucklegung dieses Abschnittes abzusehen, wiewohl er im gegenwärtigen Rahmen der Arbeit als Fremdkörper empfunden wird. Der Theologische Jahresbericht 1906, S. 230/31 brachte über diesen Paragraphen zwar ein eingehendes Referat und nannte die Arbeit „sehr beachtenswert", enthielt sich aber eines abschließenden Urteils. Während der Drucklegung dieser Zeilen bringt die Biblische Zeitschrift 1908, S. 225—244 eine Arbeit von J. Denk, Burkitts These: Itala Augustini = Vulgata Hieronymi — eine textkritische Unmöglichkeit, die namentlich zu S. 40 A. 1 meiner Schrift zu vergleichen ist.

Herrn Geheimrat Professor Dr O. Bardenhewer in München, der die Anregung zu dieser Arbeit gab und der die Ausführung mit liebevoller Sorge begleitete, sei an dieser Stelle herzlichst gedankt. Herrn Dr P. Odilo Rottmanner O. S. B., dem erfahrenen Augustinuskenner und liebenswürdigen Stiftsbibliothekar trage das Blatt dankbaren Gruß an das Grab.

Düsseldorf, im Juli 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Einleitung.

§ 1. Zweck der Schrift 1
§ 2. Die Gegner 3
§ 3. Die Abfassungszeit 15
§ 4. Der in der Schrift verwandte Evangelientext . . . 19
§ 5. Untersuchung der Quellen 48
§ 6. Inhaltsübersicht und Plan der Schrift 61

I. Hauptteil.

Die Voraussetzungen der Harmonistik.

§ 7. Der Inspirationsbegriff Augustins 64
§ 8. Das Verhältnis der Evangelisten zueinander . . . 81

II. Hauptteil.

Die harmonistischen Anschauungen Augustins.

Vorbemerkungen 93
§ 9. Die harmonistischen Anschauungen beim Ausgleich der Differenzen in den Worten und Reden der Evangelien . 96
§ 10. Die harmonistischen Anschauungen, die beim Ausgleich der Differenzen in den Geschichten der Evangelien zu Tage treten 106
§ 11. Die harmonistischen Anschauungen bezüglich der Chronologie in den Evangelien 117

Anhang.

§ 12. Zur Nachwirkung der Libri de consensu evangelistarum . 130

Stellenverzeichnis 145

Namenverzeichnis 147

Einleitung.

§ 1. Zweck der Schrift.

Über den Anlaß zur Abfassung der Schrift De consensu evangelistarum äußert sich der hl. Augustinus selbst im Eingang des Werkes mit folgenden Worten: „Gegen dieses heilige Viergespann (d. h. die vier Evangelisten), mit dem der Herr über den Erdkreis fuhr[1], um die Völker unter sein sanftes Joch und seine leichte Bürde zu bringen, schleudern einige, entweder in gottloser Eitelkeit oder in unerfahrener Verwegenheit ihre Verleumdungen, so daß sie denen die Glaubwürdigkeit einer wahrhaftigen Erzählung absprechen, durch welche die christliche Religion über die Welt hin ausgesät ward, eine Saat, die in solcher Fruchtbarkeit aufgeschossen ist, daß die Ungläubigen kaum noch unter sich ihre Verleumdungen zu lispeln wagen, erdrückt durch den Glauben der Geschlechter und die Verehrung aller Völker. Weil sie aber dennoch mit ihren verleumderischen Redereien etliche entweder vom Glauben zurückhalten, oder schon Gläubige nach Möglichkeit aufreizen und verwirren, einige Brüder aber unbeschadet ihres Glaubens wissen möchten, was man auf derartige Fragen antworten solle, entweder zum Fortschritt im eigenen Wissen, oder um das Geschwätz jener zurückzuweisen, so haben wir auf Antrieb und unter Beistand des Herrn, unseres Gottes, es unternommen, in diesem Werke darzutun den Irrtum oder die Verwegenheit derer, die gegen die vier Bücher des Evangeliums, welche die vier Evangelisten einzeln geschrieben haben, hinlänglich geistreiche Beschuldigungen vorbringen zu

[1] Augustin spielt an auf den Thronwagen Ez 1, 4 ff.

können meinen. Um diesen Zweck zu erreichen, müssen wir zeigen, daß die vier Schriftsteller nicht einander feindlich gegenüberstehen; denn der Vorwurf, daß die Evangelisten unter sich selbst uneins seien, ist das Prunkstück ihrer nichtigen Eitelkeit.“ [1]

Dazu stimmt, was Augustin in späterer Zeit als Zweck des Werkes angibt: „In den nämlichen Jahren, in denen ich die Libri de trinitate langsam diktierte, schrieb ich auch noch andere in ununterbrochener Arbeit, darunter die vier Bücher De consensu evangelistarum um derentwillen, die die Verleumdung aussprechen, die Evangelisten stimmten nicht miteinander überein. Von diesen Büchern ist das erste gegen diejenigen geschrieben, welche Christus als einen Hochweisen verehren oder zu verehren vorgeben und darum dem Evangelium keinen Glauben schenken wollen, weil es nicht von ihm geschrieben sei, sondern von seinen Schülern, die ihm, wie sie glauben, irrtümlicherweise die Gottheit beigelegt hätten.“ [2]

An beiden Stellen ist somit als Zweck der Schrift De consensu angegeben: Die Verteidigung der Evangelien gegen den Vorwurf, sie enthielten Widersprüche. Wir bemerken aber bei einer Vergleichung der beiden Stellen, daß Augustin dort, wo er auf das abgeschlossen ihm vorliegende Werk zurückblickt, zwischen dem ersten Buche und den drei übrigen abteilt. Und in der Tat heben sich allerdings diese beiden Teile inhaltlich scharf gegeneinander ab, aber doch lehrt eine genauere Betrachtung wiederum, daß beide Teile ein und demselben genannten Zwecke dienen sollen; nur bietet das erste Buch eine Art Einleitung, die folgenden enthalten dann die

[1] De cons. evv. 1, 7, 10 (W. 10, 15). Das Zitat wird regelmäßig doppelt gegeben: zuerst das übliche, nach Buch, Kapitel und Nummer. Das eingeklammerte bedeutet Seite und Zeile der Ausgabe von F. Weihrich. Corp. script. eccl. lat. XLIII. Vindob. 1904 — Über diese Ausgabe vgl. A. Jülicher in Theol. Literaturztg. 1905, 47 ff. und C. Weyman in Lit. Rundschau 1905, 123 f.

[2] Retract. 2, 16.

Ausführung; jenes schafft zuvor die Grundlage, diese geben alsdann den Aufbau; jenes zeigt, daß ein Widerspruch unter den Evangelisten, den Gliedern des Gottessohnes Christus, nicht möglich ist, diese, daß ein solcher tatsächlich auch nicht vorhanden ist.

§ 2. Die Gegner.

Man kann es wohl kaum als eine zufällige Erscheinung betrachten, daß gerade im 4. und 5. Jahrhundert eine ganze Reihe von christlichen Schriftstellern sich mit der Lösung jener Differenzen, die sich in der Heiligen Schrift, besonders im Neuen Testamente und hier wieder zumal in den vier kanonischen Evangelien finden, beschäftigt zeigt, während wir weder aus der vorhergehenden noch aus der nachfolgenden Zeit Werke ähnlichen Inhaltes besitzen. In Cäsarea schreibt Eusebius († 340): Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων[1]; zu Antiochien hält Chrysostomus um das Jahr 390 Homilien über das Matthäusevangelium, in denen er namentlich die Ausgleichung der scheinbaren Widersprüche unter den Evangelisten behandeln will[2]; zu Magnesia (ob Magnesia in Karien oder Lydien, ist noch unentschieden) um 410 schreibt der Bischof Makarius ein Werk, betitelt Μονογενὴς ἢ ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας[3], den Bericht über eine (fingierte) Disputation zwischen dem Verfasser Makarius und einem als φιλόσοφος und φιλόλογος bezeichneten Heiden, welcher namentlich die Evangelien und die paulinischen Briefe aufs schärfste angreift; endlich zu Jerusalem der Presbyter Hesychius († 433) eine Συναγωγὴ ἀπορίων καὶ ἐπιλύσεων[4], wie der Titel schon andeutet, eine Zusammenstellung von Einwürfen (aus den Evangelien) und ihren Lösungen.

---

[1] A. Mai, Nova patrum bibliotheca IV, Romae 1847, 219 ff, abgedruckt bei Migne, P. gr. XXII 879 ff.

[2] Migne, P. gr. LVII und LVIII. Über den Zweck dieser Homilien vgl. In Matth. hom. 1 (LVII 16 ff).

[3] Ed. princeps von C. Blondel, Paris 1876.

[4] Migne, P. gr. XCIII 1391 ff.

Diese Literatur des Morgenlandes, von der uns wahrscheinlich nur ein Bruchteil erhalten ist[1], und besonders der Umstand, daß ein Chrysostomus es für zweckmäßig, ja für nötig erachtete, vor der antiochenischen Gemeinde derartige Fragen zu behandeln, verraten zur Genüge, ein wie lebhaftes Interesse die damalige Welt der in Rede stehenden Tatsache entgegengebracht haben muß.

Das Abendland ist in dieser Literaturgattung nur durch die früher unter dem Namen des hl. Augustinus gehenden, aber sicher nicht von ihm verfaßten Quaestiones Veteris et Novi Testamenti[2] und die Libri quattuor de consensu evangelistarum des Bischofs von Hippo vertreten; aber mag auch im lateinischen Sprachgebiet damals die Frage, ob die heiligen Schriften Widersprüche enthielten, nicht von der tiefgreifenden Bedeutung gewesen sein wie in den Ländern griechischer Zunge[3], so ist es doch zweifellos, daß auch dort diese Frage der Gegenstand eingehender Erörterungen war. Sehen wir von den beiden Briefen des Hieronymus an Hedibia und Algasia[4] — zwei vornehme Gallierinnen, die sich an den gelehrten Einsiedler von Bethlehem mit der Bitte um Aufklärung in derartigen Schwierigkeiten gewandt hatten — ab, so zeigen uns namentlich die Schriften unseres Augustinus[5], mit welchem Interesse man die Frage verfolgte. Der große Kirchenlehrer betrachtete nach seiner ausdrücklichen Versicherung[6] die

---

[1] Die gleich noch zu erwähnenden Gegenschriften gegen Porphyrius sind größtenteils verloren. Der griechische Geschichtschreiber Nicephorus Kallistus († 1341) sagt in seiner Kirchengeschichte: Ἐπεὶ δὲ Ματθαῖός τε καὶ Λουκᾶς οἱ θεσπέσιοι τὴν περὶ Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφόρως ἐξέθεσαν καὶ περὶ τὴν δοκοῦσαν διαφωνίαν τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα δεινῶν οὐκ ὀλίγοι βίβλους ὅλας ἐνέταξαν κτλ. (Hist. eccl. 1, 11 [Migne, P. gr. CXLV 661]).

[2] Migne, P. lat. XXXV 2213 ff.

[3] Über den wahrscheinlichen Grund vgl. unten S. 9.

[4] Epist. 120 ad Hedibiam (Migne, P. lat. XXII 891 ff). Epist. 121 ad Algasiam (ebd. 1007 ff).

[5] Contra Faust. 17. 1; 32. 7 16; 33, 2 3. Epist. 102 ad Deogratiam.

[6] Serm. 240 (Migne, P. lat. XXXVIII 1130): si hoc vobis ostendam, et in populo velim ista tractare, multitudo audientium prius obruitur taedio, quam reveletur scientia veritatis. Sed scio fidem vestram etc. — Tract.

Predigt nicht als die geeignete Gelegenheit, auf diesen Gegenstand einzugehen; und doch, wie oft hat er nicht das Wort ergriffen, um die Heilige Schrift vor dem Vorwurf, sie enthalte Widersprüche, vor versammelter Gemeinde zu verteidigen![1] Und nicht der Gelehrte, sondern der Seelsorger hat die Feder ergriffen und die Schrift De consensu evangelistarum geschrieben; allein die auf jeder Seite wiederkehrenden Mahnungen und Bemerkungen, wie Non debet movere, ne moveat, potest movere usw., lassen darüber keinen Zweifel entstehen[2].

Neu war der Einwand, daß die Evangelisten einander widersprächen, gerade nicht. In je höherem Ansehen die heiligen Schriften standen, um so mehr mußten sie auch die Aufmerksamkeit der Heiden erregen, und letztere erkannten wohl, daß sie dem Christentum keine empfindlichere Niederlage bereiten konnten, als wenn es ihnen gelang, diesen Schriften den Nimbus des Heiligen, des göttlichen Ursprungs zu rauben, ihnen Unglaubwürdigkeit und Widersprüche nachzuweisen. Darum sehen wir auch, daß die meisten und schärfsten Angriffe der Heiden nach diesem Punkte zielen. Schon des Celsus[3] schneidende Kritik hatte sich am Evangelium versucht, der grimme Christenfeind Porphyrius war nicht hinter ihm zurückgeblieben, der Statthalter Hierokles[4] sowie der Kaiser Julian[5], sie alle hatten

---

in Ioann. 112, 1 (Migne, P. lat. XXXV 1930): Quomodo autem inter se omnes conveniant, nec veritati quae per alium promitur, ab alio repugnetur, quisquis nosse desiderat, non in his sermonibus, sed in aliis laboriosis litteris (nämlich den Büchern De consensu) quaerat; nec stando et audiendo, sed potius sedendo et legendo, vel legenti aurem mentemque intentissimam praebendo, illa condiscat.

[1] Vgl. etwa Serm. 35; Serm. 47, 9, 13; Serm. 51; Serm. 71, 5, 8; 6, 13 ff; Serm. 82, 5, 8; Serm. 133, 2; Serm. 145, 1; Serm. 149; Serm. 235; Serm. 240; Serm. 243; Serm. 244, 2; Serm. 245; Serm. 246.

[2] Ähnlich kehren bei Chrysostomus wieder die Ausdrücke: μὴ θορυβηθῇς; μηδὲν ξενισθῇς u. a.; vgl. S. Haidacher, Die Lehre des hl. Joh. Chrysostomus über die Schriftinspiration, Salzburg 1897, 54.

[3] Vgl. Th. Keim, Celsus' wahres Wort, Zürich 1873, 25 30 72.

[4] Vgl. Lactantius, Div. inst. 5, 2.

[5] Siehe die Fragmente seiner Schriften, gesammelt von C. J. Neu-

in den abweichenden Berichten der Evangelisten ein willkommenes Argument für den literarischen Kampf mit dem Christentum erblickt. Insbesondere muß der genannte Porphyrius in seinen um 270 verfaßten 15 Büchern wider die Christen (Κατὰ χριστιανῶν λόγοι πεντεκαίδεκα) dieses Argument unter Aufwand einer erstaunlichen Gelehrsamkeit mit vielem Scharfsinn und großer Gewandtheit ausgebeutet haben; denn nach allem, was wir wissen, ist dieses Werk den Heiden für lange Zeit „ein wahres Arsenal an Waffen gegen den christlichen Glauben gewesen“ [1]. Ein wie gefährlicher Gegner in Porphyrius, den Augustin [2] als doctissimus philosophorum bezeichnet, aber gleichzeitig auch christianorum acerrimus inimicus nennt, dem christlichen Glauben erstanden war, erhellt allein aus dem Umstand, daß seine Λόγοι κατὰ χριστιανῶν die christlichen Apologeten ein volles Jahrhundert hindurch und länger beschäftigt haben [3]. Von der Streitschrift des Porphyrius waren bis vor kurzer Zeit nur so dürftige Reste vorhanden, daß dem gelehrten Wolfenbüttler Bibliothekar der Irrtum unterlaufen konnte, es sei kein einziges Fragment von ihr auf unsere Tage gekommen [4]. Warum die Schrift unterging, ist bekannt. Am 16. Februar 448 erließen die Kaiser

---

mann, Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt. Lipsiae 1880.

[1] H. Kellner, Hellenismus und Christentum, Köln 1866, 216.

[2] De civ. Dei 19, 22. vgl. Serm. 241, 7, 7: Magnus eorum philosophus Porphyrius, fidei christianae acerrimus inimicus. Eusebius nennt ihn: πάντων δυσμενέστατος καὶ πολεμιώτατος (Praep. evang. 10, 9). Firmicus Maternus: hostis Dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister (De err. prof. rel. 13, 4).

[3] Der arianische Kirchenhistoriker Philostorgius, der ausdrücklich erwähnte, daß die Gegenschrift des Apollinaris sowohl die des Eusebius als die des Methodius weit übertroffen habe, hielt es nicht für überflüssig, sich an dem literarischen Kampf gegen Porphyrius zu beteiligen und selbst noch mit einer Streitschrift wider den Christenfeind in die Schranken zu treten (vgl. A. J. Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896, 49 f).

[4] Vgl. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift: Jahrbücher für deutsche Theologie XXIII, Gotha 1878, 267 f.

Theodosius II. und Valentinian III. das Gesetz, daß alle Exemplare der Schrift „des Porphyrius, des Wahnsinnigen, zur Abwendung des Zornes Gottes und des Schadens der Seelen verbrannt werden sollten, bei wem immer sie angetroffen werden möchten". Die Gegenschriften der christlichen Apologeten — namentlich Methodius' von Olymp, Eusebius' von Caesarea, Apollinaris' d. J. von Laodicea und Philostorgius' — scheint ein ähnliches Geschick ereilt zu haben. „Das Gift, welches aus der gefürchteten und mit kaiserlichem Banne belegten Feder des Porphyrius floß, schien auch durch Beigabe des orthodoxesten Gegengiftes noch nicht hinlänglich neutralisiert, und man zog es vor, beide, die Bücher des Angriffs wie die der Verteidigung, einer gänzlichen Vernichtung preiszugeben."[1] Aber noch in spätere Jahrhunderte hinein vererbte sich das schlimme Andenken an Porphyrius fort: der Name „Porphyrianer" blieb eine Bezeichnung für die grimmigsten Christenfeinde.

Die Frage, ob jener scharfsinnige heidnische Gegner, dem der Bischof Makarius sich in seinem Μονογενής durchaus nicht gewachsen zeigt, Porphyrius selbst ist, wie Wagenmann[2] nachzuweisen suchte, oder der bithynische Statthalter Hierokles, wie L. Duchesne[3] es wahrscheinlich fand, oder ob wir endlich in ihm einen andern Autor unbekannten Namens zu erblicken haben, wie J. Geffcken[4] meint, ist bis heute noch nicht endgültig gelöst; sie ist aber auch von untergeordneter Bedeutung, da wohl in jedem Falle die hier erörterten Einwürfe auf Porphyrius zurückgehen. Hierokles mußte sich ja von Eusebius[5] den Vorwurf gefallen lassen, daß er in seinen

---

[1] J. Bernays, Theophrastus' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, 1.

[2] A. a. O. 141 f 286 ff.

[3] De Macario Magnete, Paris. 1877, 13 f.

[4] Aus dem literarischen Kampfe zwischen Heidentum und Christentum: Preuß. Jahrbücher CXIV (1903) 248. Ders., Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 301 ff.

[5] Adv. Hierocl. 1: μὴ αὐτοῦ ἰδίᾳ τυγχάνοντα, σφόδρα δὲ ἀναιδῶς ἐξ ἑτέρων, οὐκ αὐτοῖς μονονουχὶ νοήμασιν ἀλλὰ καὶ ῥήμασι καὶ συλλαβαῖς ἀποσεσυλημένα (Migne, P. gr. XXII 797).

Φιλαλήθεις λόγοι beinahe alles von andern (Celsus und Porphyrius) in unverschämtester Weise wörtlich abgeschrieben habe. Sollte also auch Hierokles der von Makarius bekämpfte Gegner sein, so würden uns doch seine Einwürfe gegen die heiligen Schriften nur die des Porphyrius bieten. Jedenfalls hat Wagenmann[1] mit Recht zu Gunsten seiner Ansicht gegen Duchesne geltend gemacht, daß beinahe alles, was wir an Einwürfen des Porphyrius gegen die christliche Religion aus andern Quellen kennen, hier in den Worten des „Philosophen" bei Makarius wiederkehrt. Recht wahrscheinlich gemacht wird ferner die Wagenmannsche Ansicht durch die Beobachtung, daß der längst tote Porphyrius in seiner Schrift „Wider die Christen" gerade um die Wende des 5. Jahrhunderts noch einmal einen Triumphzug durch Kleinasien gehalten hat. Die Angabe des Sokrates[2], daß zur Zeit Konstantins die Schrift des Porphyrius kaum noch vorhanden gewesen sei, verdient keinen Glauben; denn noch Apollinaris († um 390) und Philostorgius († 440) sahen sich veranlaßt, gegen ihn die Feder zu ergreifen, noch Theodoret von Cyrus polemisiert an zahlreichen Stellen seiner Curatio graecarum affectionum gegen ihn[3], und schließlich wäre ja auch der kaiserliche Vernichtungsbefehl völlig unverständlich, weil gegenstandslos, wenn die Schrift des Porphyrius schon der Vergessenheit anheimgefallen wäre, oder auch nur von ihrer Bedeutung eingebüßt hätte. Im Gegenteil scheint, in Kleinasien wenigstens, um 400 ihre Bedeutung gerade den Höhepunkt erreicht zu haben. Mit gutem Grunde darf man deshalb auch den „Philosophen" bei Makarius als identisch mit Porphyrius betrachten. Sowohl O. Bardenhewer[4] wie Harnack[5] haben sich dahin geäußert, daß uns durch die Auffindung der

[1] Porphyrius 141. [2] Hist. eccl. 1, 9.

[3] Vgl. Kleffner, Porphyrius 42; J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, Wien 1904, 35.

[4] Patrologie[2], Freiburg i. B. 1901, 331.

[5] Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 2. 873; vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], Freiburg u. Leipzig 1894. 778.

athenischen Makariushandschrift auch ein beträchtlicher Teil des verlorenen Porphyrius wiedergegeben wurde.

Für uns hat dieses Resultat dadurch besonderes Interesse, weil wir unter den Gegnern, die Augustin im Werke De consensu evangelistarum zu widerlegen sucht, die Anhänger des Porphyrius erblicken zu müssen glauben. Porphyrius hat seine Schrift zu Lilybaeum auf Sizilien abgefaßt, zu einer Zeit, wo im südlichen Gallien, in Italien und Afrika die griechische und die lateinische Sprache noch nebeneinander gebräuchlich waren, aber in seiner Heimat hat das Werk — vermutlich weil das Griechische dort schon bald mehr und mehr verdrängt ward, und das Heidentum des 4. und 5. Jahrhunderts zu gleichgültig war, als daß es die Streitschrift ins Lateinische übertragen hätte — nicht die große Bedeutung erlangt, die ihm später in den Ländern griechischer Zunge zukam; aber die beiden Fragmente aus dem Werke eines gewissen Pacatus „Adversus Porphyrium", von dem uns nur eine Katene Kunde erhalten hat[1], machten es wahrscheinlich, daß auch im Abendland die Λόγοι κατὰ χριστιανῶν nicht unbekannt waren und nicht als ungefährlich betrachtet wurden. Der Name Pacatus deutet wenigstens auf Südgallien oder Italien hin. Auch die Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, die unter der falschen Flagge Augustins segelnd die Stürme der Jahrhunderte überdauert haben, als deren Verfasser A. Souter[2] einen Decimius Hilarianus Hilarius bezeichnet, dürften Einwände behandeln, welche von niemand anders als von Porphyrius gegen die Heilige Schrift erhoben worden waren; von einem Teil der behandelten Quaestiones läßt sich dies

[1] Die Fragmente sind abgedruckt bei I. B. Pitra, Spicilegium Solesmense I, Paris. 1852, 281 f; vgl. Proleg. p. LV ff. Die Art und Weise, wie uns in diesen winzigen — wie es scheint, unbeachtet gebliebenen — Fragmenten wieder von einer Schrift gegen Porphyrius Kenntnis gegeben wird, beleuchtet hinreichend die bereits erwähnte Beobachtung, wie sorgfältig man jede Spur auszutilgen bemüht war, die an Porphyrius erinnerte.

[2] A study of Ambrosiaster. Texts and Studies. Vol. VII, n. 4, Cambridge 1905, 183 ff.

sicher nachweisen[1], viele andere weisen ganz die charakteristische Art auf, mit der Porphyrius zu Werke ging.

Porphyrianer sind auch die Gegner, gegen welche das Werk De consensu sich in erster Linie wendet[2]. Die Charakteristik, die uns das erste Buch von den Gegnern gibt, paßt nur auf den Neuplatonismus[3], jenes von Plotin aufgestellte, von Porphyrius, Iamblichus, Proclus u. a. erweiterte und schärfer ausgeprägte religionsphilosophische System, in dessen Werden, Bestehen und Vergehen sich das letzte gewaltige Ringen des sinkenden Heidentums vor dem Untergang darstellt. Schon längst hatte man durch Verflüchtigung der alten Götterlehre das Anstößige, durch Umdeutung und allegorische Auslegung

---

[1] Quaest. 56 (Migne, P. lat. XXXV 2252), vgl. mit Hieron., In Dan. 1, 1 (Migne, P. lat. XXV 495); Quaest. 57 (Migne, P. lat. XXXV 2254), vgl. mit Hieron., In Matth. 13, 35 (Migne, P. lat. XXVI 92) und dem pseudohieronymianischen Breviarium in Psalmos (Migne, P. lat. XXVI 1045); Quaest. 65 (Migne, P. lat. XXXV 2260), vgl. mit Breviar. in Psalmos (Migne, P. lat. XXVI 1045) und Spicileg. Solesmense I LXIV; Quaest. 78 (Migne, P. lat. XXXV 2271), vgl. mit Hieron., Dial. adv. Pelag. 2, 17 (Migne, P. lat. XXIII 553) und Aug., Serm. 133; Quaest. 83 (Migne, P. lat. XXXV 2276), vgl. mit Aug., Epist. 102 ad Deograt. (Migne, P. lat. XXXIII 373); Quaest. 55 (Ex novo testamento. Pars secunda; Migne, P. lat. XXXV 2406), vgl. mit Hieron., Comm. in epist. Pauli ad Galatas (Migne, P. lat. XXVI 341).

[2] Augustins Schrift ist nicht gegen einen bestimmten Gegner gerichtet. Nur eine Stelle (De cons. evv. 2, 79, 155; W. 263, 2: ille calumniator) ließe sich hiergegen anführen. — Die Λόγοι κατὰ χριστιανῶν des Porphyrius hat übrigens Augustin sehr wahrscheinlich nicht gekannt, einmal weil die Schrift griechisch geschrieben war, dann aus einem andern Grunde: Im Jahre 408 schickte der Presbyter Deogratias an Augustin einen Brief, in dem er ihn um Beantwortung einiger, ihm selbst von einem Heiden vorgelegter Schwierigkeiten bat; unter diesen seien auch einige Einwürfe des Porphyrius. Augustin behandelte diese Schwierigkeiten in einem längeren Antwortschreiben an Deogratias (Epist. 102). Bezüglich der Frage, ob die Einwürfe von Porphyrius herrührten, bemerkt Augustin: Inter haec missae sunt mihi a Carthagine quaestiones sex, quas proposuit amicus quidam, quem cupiebam fieri christianum, ut contra paganos solverentur, praesertim quia nonnullas earum a Porphyrio philosopho propositas dixit. Sed non eum esse arbitror Porphyrium Siculum illum, cuius celeberrima est fama (Retract. 2, 31).

[3] Vgl. Kleffner, Porphyrius 85.

den heidnischen Mythen das Widersinnige zu nehmen versucht, indem man z. B. Saturnus (satur νοῦς) zur obersten Einsicht, Juppiter, seinen Sohn, zu dem der obersten Einsicht entströmenden Geiste machte und letzteren als die Weltseele bezeichnete[1], aber dadurch ließ sich selbstverständlich der Zusammenbruch des Heidentums nicht aufhalten, und so verlegte sich der Neuplatonismus auf ein anderes Mittel, das vielleicht hemmen sollte, tatsächlich aber nur beschleunigend wirkte: Pflege des religiösen Synkretismus, eine Erscheinung, die übrigens gewöhnlich den Niedergang einer Religion begleitet. Es folgte die große Götterwanderung von Osten nach Westen, Griechen und Römer öffneten weit die Tore ihrer heimatlichen Tempel, gerne und freudig gewährten sie Aufnahme allem dem, was sich im Kult des ehedem so verachteten Barbaren an Gutem, Wahrem und Schönem zu finden schien. Die Stellungnahme zum Christentum war von vornherein präzisiert: Als Gott konnte man Christus unmöglich betrachten, nicht nur weil ein menschgewordener Gott dem Heidentum als die größte Torheit erschien[2], sondern auch, weil die Aufnahme Christi in den Olymp dort notwendigerweise die heilloseste Verwirrung hervorgerufen hätte. Anderseits aber war die Gestalt Christi auch für die Heidenwelt viel zu groß und zu erhaben, als daß sie hätte achtlos an ihr vorübergehen können. Man half sich daher schon damals mit der bequemen Ausflucht, Christus als einen weisen Hebräer zu betrachten, der selbst keineswegs den Anspruch erhoben habe, Gott zu sein, sondern dem nur der Irrtum, oder vielleicht auch der Betrug seiner Jünger zur Gottheit verholfen habe.

Das ist die Anschauung, mit der sich Augustinus im ersten Buche De consensu auseinandersetzt. Was wir außerdem hören über Pflege mantischer Künste, Astrologie und Ähnliches, kann das Urteil, wonach die Hauptgegner Augustins Neuplatoniker sind, nur bestärken. Ganz deutlich auf den Neuplatonismus zielt

[1] De cons. evv. 1, 23, 35 (W. 33, 11).
[2] Vgl. De civ. Dei 10, 29; Confess. 7, 9.

ferner eine Stelle am Schluß des letzten Buches: „Wer aber glaubt, einem Menschen, der noch in diesem sterblichen Leben weilt, könne es gelingen, sich nach vollständiger Entfernung und Wegräumung der körperlichen und fleischlichen Phantasienebelgebilde des klarsten und unveränderlichen Wahrheitslichtes zu bemächtigen und mit einem, den Gewohnheiten dieses Lebens völlig entfremdeten Geiste jenem Wahrheitslichte ständig und unbeweglich verbunden zu bleiben, der sieht nicht ein, was er begehrt, noch wer es begehrt."[1] Der Neuplatonismus kannte ja kein höheres Ziel als die Anschauung Gottes, die durch Entfernung der Seele von der sinnenfälligen Welt, durch immer tiefer in sein eigenes Wesen eindringende Betrachtung des νοῦς schon hier auf der Erde erreichbar war[2]. Porphyrius berichtet uns aus dem Leben seines Lehrers Plotin, daß dieser während der sechs Jahre, die er mit ihm zusammen weilte, viermal einer solchen Anschauung Gottes teilhaftig geworden sei, ihm selbst ist dieses Glück nur ein einziges Mal geworden, und zwar kurz vor seinem Tode, im 18. Jahre Diokletians[3].

Nach dem Gesagten kann wohl kein Zweifel mehr daran sein, daß die von Augustin bekämpften Gegner Neuplatoniker sind. Zum Überfluß wird neben Sokrates, Plato, Numenius[4], Porphyrius Siculus als ihr Philosoph genannt, und Platonici recentiores, qui iam christianis temporibus fuerunt[5], ausdrücklich erwähnt. War nun auch schon bald ein Jahrhundert vergangen, seitdem sich das Grab über Porphyrius geschlossen, im Wirkungskreise Augustins erfreute er sich noch eines großen Anhanges, wie eine Stelle des Gottesstaates beweist: Scio, so wendet sich hier der Heilige an Porphyrius, me frustra loqui mortuo, sed quantum ad te adtinet, quantum ad eos, qui te magni pendunt et te vel qualicumque amore sapientiae

[1] De cons. evv. 4, 10, 20 (W. 416, 4).

[2] Vgl. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I[3] 777; Zeller, Philosophie der Griechen[4], Leipzig 1903, III 2, 666 ff.

[3] Porphyrius, Vita Plotini c. 23.

[4] Vgl. F. Wethrich, Praef. VII.

[5] De cons. evv. 1, 23, 35 (W. 33, 11).

vel curiositate artium, quas non debuisti discere, diligunt, quos potius in tua compellatione adloquor, fortasse non frustra[1].

Der erste Biograph Augustins, sein bischöflicher Schüler und Freund Possidius, reiht in seinem Indiculus librorum, tractatuum et epistolarum S. Augustini die vier Bücher De consensu unter die Schriften Contra paganos[2]. Dies ist sicher richtig, insofern Heiden diejenigen sind, gegen welche Augustins Kampf in erster Linie gilt; aber nicht in dem Sinne, als ob die Heiden die einzigen Gegner gewesen wären. Der Zeitgenosse Augustins, Chrysostomus, sagt bei der Gelegenheit, wo er beweisen will, daß der Gichtbrüchige bei Mt 9 und der 38jährige Kranke bei Jo 5 nicht identisch sind: „Die Frage dreht sich nicht um etwas Gewöhnliches, sondern gegen die Heiden, gegen die Juden und gegen viele Häretiker wird die Erörterung dieser Frage von Wert sein, falls sie eine zutreffende Lösung findet. Denn alle zusammen werfen den Evangelisten vor, daß sie sich gegenseitig widersprechen und widerstreiten.“[3] Ähnlich dürften auch wohl die Verhältnisse in Afrika gewesen sein. Von einer Beteiligung der Juden an der Schmähung des Evangeliums verlautet zwar nichts, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie bei Gelegenheit in den Chor der Gegner miteinstimmten[4]; jedenfalls aber treten an einzelnen Stellen bei Augustin neben den Heiden noch andere Gegner auf[5].

Als solche kommen besonders die Manichäer in Betracht. Ihre Opposition galt allerdings zunächst nur dem vom Teufel

[1] De civ. Dei 10, 29. [2] Migne, P. lat. XLVI 5.

[3] Hom. in paralyt. dem. per tectum 3: Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν τυχόντων ἡ ζήτησίς ἐστιν ἀλλὰ καὶ πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Ἰουδαίους καὶ πρὸς πολλοὺς τῶν αἱρετικῶν χρήσιμος ὁ λόγος οὗτος ἔσται, τὴν προσήκουσαν λύσιν λαβών. Καὶ γὰρ οὕτω πάντες τοῖς εὐαγγελισταῖς ἐγκαλοῦσιν ὡς μαχομένοις καὶ διαφωνοῦσιν (Migne, Pr. gr. LI 53).

[4] Richard Simon (Histoire critique des principaux commentateurs du nouveau testament, Rotterdam 1693, 260) denkt in erster Linie an Juden.

[5] De cons. evv. 1, 7, 11 (W. 11, 18): Hoc enim dicunt illi; vel maxime pagani etc.; 3, 16, 53 (W. 340, 17): Quia et pagani solent calumniari evangelio.

verfaßten Alten Testamente; dieses und das Neue Testament sind unüberbrückbare Gegensätze, zwischen beiden bestehen unlösliche Widersprüche[1]. Da nun aber das Neue Testament durchaus auf dem Alten fußt und sich an zahlreichen Stellen auf dasselbe beruft, so war man gezwungen, auch diese letzteren preiszugeben und für interpoliert zu erklären[2]. Auf dem einmal betretenen Wege weiter gedrängt, erklärten die Manichäer das ganze Evangelium des Matthäus, das ja an Verweisungen auf das Alte Testament besonders reich ist, als nicht von dem Apostel verfaßt, sondern von einem andern, unbekannten Autor unterschoben[3]. Auch in den übrigen Büchern finde sich manches, was von ungebildeten, einfältigen Halbjuden vielleicht irrtümlicherweise niedergeschrieben, vielleicht auch in betrügerischer Absicht eingeschmuggelt worden sei[4]. Schließlich warf man auch den neutestamentlichen Schriften vor, sie enthielten Widersprüche, und unterschied sich von den Heiden nur noch dadurch, daß man den apostolischen Ursprung dieser Schriften (bzw. der interpolierten Stellen) bestritt, während die Heiden die Apostel selbst bezichtigten, Lehrer des Irrtums zu sein[5].

Für den katholischen Bischof, der ehedem selbst in den Reihen der Akademiker gestanden[6], danach lange Jahre zu den Anhängern des Manes gezählt hatte, der als solcher auch an Widersprüchen in der Heiligen Schrift sich gestoßen hatte[7],

---

[1] Contra Adamant. n. 1 2 3 6 7 8 9 15 etc. Serm. 50, 1, 1.

[2] Contra Adamant. 3 15. Contra Faust. 16, 33; 17, 3; 32, 19; 33, 6.

[3] Contra Faust. 17, 1.

[4] Ebd. 32, 7; 33, 3. Epist. 237, 2.

[5] Contra Faust. 32, 16: Multa sunt in eis et inter se et sibi contraria.

[6] De beata vita 4.

[7] Serm. 51, 5, 6: Loquor vobis, aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas Scripturas ante vellem afferre acumen discutiendi, quam pietatem quaerendi: ego ipse contra me perversis moribus claudebam ianuam Domini mei: cum pulsare deberem, ut aperiretur, addebam, ut clauderetur. Superbus enim audebam quaerere, quod nisi humilis non potest invenire. Quanto vos beatiores estis modo! quam securi discitis, quam tuti, quicumque adhuc parvuli estis in nido fidei, et spiritualem escam

mußte es eine Ehrenpflicht sein, zu zeigen, daß sich solche Widersprüche im Gotteswort nicht finden können und nicht finden.

§ 3. Die Abfassungszeit.

Bei einem Schriftsteller, in dessen Anschauungsweise sich so tiefgehende Wandlungen vollzogen, wie es bei Augustinus der Fall war, ist es von größter Wichtigkeit, die Periode zu kennen, in die eine bestimmte Schrift fällt. Die Datierung der einzelnen Arbeiten ist dadurch sehr erleichtert, daß der Heilige selbst, im Begriff, seine schriftstellerische Laufbahn zu vollenden, die Libri duo retractationum verfaßte, in denen er sein gesamtes literarisches Arbeiten überblickt, die einzelnen Schriften, soweit es ihm noch möglich ist, in chronologischer Reihenfolge namhaft macht, bei jedem kurz den Zweck und die Entstehungsgeschichte andeutet und endlich im Laufe der Zeit notwendig gewordene Korrekturen vornimmt. Das erste Buch dieser Retraktationen erwähnt jene Schriften, die Augustinus seit seiner Bekehrung (im Jahre 386) bis zu seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Hippo Regius (im Jahre 395) schrieb, das zweite enthält die Arbeiten, die den Bischof zum Verfasser haben, bis ungefähr zum Jahre 427.

Das zweite Buch der Retraktationen nennt an erster Stelle zwei Bücher an Simplician, den Bischof von Mailand dieses Namens, gerichtet; dieses Werk kann aber nicht früher als in der Mitte des Jahres 397 verfaßt sein, da der Vorgänger Simplicians auf dem bischöflichen Stuhl zu Mailand, der große Ambrosius, erst am 4. April 397 starb.[1] Zwischen den Libri duo ad Simplicianum und den Libri quattuor de consensu evangelistarum liegen nun 14 andere Werke, zum Teil von nicht unbeträchtlichem Umfang: Contra epistolam Manichaei quam vocant

accipitis! Ego autem miser, cum me ad volandum idoneum putarem, reliqui nidum; et prius cecidi, quam volarem. Sed Dominus misericors me, a transeuntibus ne conculcarer et morerer, levavit, et in nido reposuit. Haec enim me perturbaverunt, quae modo vobis securus in nomine Domini et propono et expono (vgl. Confess. 7, 21).

[1] Vgl. F. Weihrich, Praef. II.

fundamenti l. 1; De agone christiano l. 1; De doctrina christiana l. 4; Contra partem Donati l. 2; Confessionum l. 13; Contra Faustum Manichaeum l. 33; Contra Felicem Manichaeum l. 2; De natura boni l. 1; Contra Secundinum Manichaeum l. 1; Contra Hilarium Manichaeum l. 1; Quaestiones evangeliorum l. 2; Adnotationes in Iob l. 1; De catechizandis rudibus l. 1; De trinitate l. 15. Davon scheiden allerdings die 397 begonnenen, aber erst 426 vollendeten[1] Libri de doctrina christiana aus, ferner die vier im Anschluß an Contra Faustum erwähnten, auch gegen die Manichäer gerichteten Schriften Contra Felicem, De natura boni, Contra Secundinum und Contra Hilarium; aber der verbleibende Rest genügt vollauf, um selbst eine Arbeitskraft wie die des Augustinus für 2 bis 3 Jahre ganz in Anspruch zu nehmen.

Im 15. Kapitel des zweiten Buches der Retraktationen gibt Augustin uns die Entstehungsgeschichte der Libri 15 de trinitate. Die Schwierigkeiten des Gegenstandes ließen ihn mit der Arbeit nicht recht vorankommen, darum brach er häufig ab und mußte lange Jahre an ihrer Fertigstellung arbeiten, so daß er später sagen konnte: de trinitate, quae deus summus et verus est, libros iuvenis inchoavi, senex edidi[2]. In den Zwischenzeiten aber ruhte seine Feder nicht, sondern während die Libri de trinitate nur langsam ihrer Vollendung entgegenreiften, schrieb er andere in ununterbrochener Arbeit, unter ihnen auch die Libri de consensu evangelistarum. Müssen wir nun die Anfänge des Werkes „Über die Dreifaltigkeit" nach seiner Stellung in den Retraktationen etwa in die Jahre 399/400 ansetzen, so sind auch unsere Libri de consensu in das Jahr 400 zu verlegen.

In dieselbe Zeit verweist uns folgende Beobachtung. Hat unser Werk mit der Schrift Contra Faustum schon manche Ähnlichkeit, nicht nur dem Inhalte, sondern auch dem Wortlaut nach[3], so ergeben sich vollends bei einer Vergleichung

[1] Vgl. De doctr. christ. 4, 24, 53.
[2] Epist. 174 ad Aurel.
[3] Die Parallelstellen verzeichnet F. Weihrich 438.

des Werkes De consensu mit den Libri duo quaest. evang. so viele Berührungspunkte[1], daß allein aus diesem Grunde die Abfassungszeit beider nicht weit auseinander fallen kann. Sowohl Contra Faustum wie die Quaest. evang. aber finden wieder in den Retraktationen ihren Platz unter den aus den Jahren 399—400 namhaft gemachten Schriften.

Innere, dem Buche selbst entnommene Gründe bestätigen dieses Resultat. Aus verschiedenen Stellen der Einleitung erhellt, daß zur Zeit der Abfassung des Werkes der Götterkult durch kaiserliches Gesetz verboten war. 1, 14, 21 (W. 20, 15) z. B. heißt es: „Jetzt zerstört der Gott Israels die Götzenbilder"; 1, 19, 27 (W. 26, 2): „Soll der kein Gott sein, der so, wie er es vorhersagte, es auch wahr zu machen verstand, daß die Römer und alle andern Völker zum Glauben an ihn, den einen Gott, durch Christi Evangelium kommen würden, und daß sie alle Götzenbilder ihrer Väter umstürzen würden?" Mit dem Finger auf die Erfüllung der Weissagung Ir 16, 19 in der Gegenwart hinweisend, heißt es 1, 26, 40 (W. 39, 19): „Sehet, jetzt geschieht es, seht, jetzt kommen die Völker von den Enden der Erde ... um die Götzenbilder zu zerbrechen." 1, 27, 42 (W. 42, 7): „Nun fragen sie (die Heiden) sicher, wo sie sich verbergen sollen, wenn sie opfern wollen, oder wohin sie ihre Götter verstecken sollen, damit sie nicht von den Christen aufgefunden und zerbrochen werden. Warum dies anders als aus Furcht vor den Gesetzen und den Königen?"[2] Im Morgenlande scheint man weniger als im Abendlande Bedenken getragen zu haben, sich einer ebenso unritterlichen

[1] Vgl. etwa Quaest. evv. 1, 7 (Migne, P. lat. XXXV 1325) mit De cons. evv. 2, 56, 113 (W. 219, 1) und De cons. evv. 3, 24, 66 (W. 357, 1; 358, 5); Quaest. evv. 1, 37 (Migne, P. lat. XXXV 1330) mit De cons. evv. 2, 77, 151 (W. 255, 18); Quaest. evv. 2, 5 (Migne, P. lat. XXXV 1334) mit De cons. evv. 2, 3, 5 (W. 84, 19); Quaest. evv. 2, 17 (Migne, P. lat. XXXV 1339) mit De cons. evv. 2, 38, 85 (W. 187, 13); Quaest. evv. 2, 41 (Migne, P. lat. XXXV 1356) mit De cons. evv. 2, 77, 150 (W. 254, 19); Quaest. evv. 2, 48 (Migne, P. lat. XXXV 1360) mit De cons. evv. 2, 65, 125 (W. 227, 9) usw.

[2] Vgl. ferner 1, 28, 43 (W. 42, 15 22); 1, 31, 48 (W. 52, 22); 1, 32, 50 (W. 55, 1); 1, 34, 52 (W. 58, 5).

wie unchristlichen Waffe, wie die Gesetzgebung und die damit verbundenen Gewaltmaßregeln es waren, im Kampfe mit dem Heidentum zu bedienen. Im Westen ist das erste uns bekannte Gesetz vom Kaiser Honorius am 29. Januar 399 erlassen worden[1]. Aus seinem Wortlaut folgert aber Weihrich[2] mit Recht, daß bereits vorher ein Gesetz erschienen ist, welches nicht nur ein Verbot der Opfer enthalten, sondern auch die Vernichtung der Götterbilder angeordnet haben muß. Dieses ist in Afrika nicht zur Ausführung gelangt[3], weshalb die Bischöfe der afrikanischen Kirche sich mit einer Gesandtschaft nach Rom wandten, mit der Bitte, man möge auch in ihrer Heimat für die Durchführung des Gesetzes Sorge tragen. Ihrer Bitte wurde stattgegeben, und am 19. März 399 fand durch Gaudentius und Jovius in Karthago eine große Zerstörung der Tempel und der Standbilder statt[4]. Danach wird die Abfassung der Libri de consensu in die zweite Hälfte des Jahres 399 oder in die erste Hälfte des Jahres 400 zu setzen sein[5].

---

[1] c. 15. C. Th. 16, 10: Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari.

[2] Praef. v. [3] Augustinus, Serm. 24, 6.

[4] De civ. Dei 18, 54. An dieser Stelle deutet Augustinus auch den Grund an, warum die Gesetzgebung erst 398—399 erfolgte: Die Heiden hatten der Kirche eine Lebensdauer von 365 Jahren geweissagt; diese Frist, von Pfingsten des Jahres 33 an gerechnet, war im Jahre 398 verstrichen.

[5] Zu diesem Resultat gelangten schon die Mauriner, und ihre Beweisführung sowie das Ergebnis ist, soweit ich sehe, kaum beanstandet worden; nur C. Douais (St Augustin et la bible. Revue biblique III [1894] 124) nimmt an, daß De consensu vier oder fünf Jahre nach dem Werke Contra Faustum verfaßt sei, welch letzterem er das Jahr 400 als Entstehungszeit zuweist. Der einzige Grund aber, auf den sich Douais stützt, ist der Umstand, daß die Libri de consensu in den Retractationes ihren Platz hinter dem Buche Contra Secundinum (verfaßt um 405) einnehmen. Diese Tatsache erklärt sich indessen dadurch, daß im Anschluß an die Schrift Contra Faustum (399 oder 400 verfaßt) noch vier andere ebenfalls gegen die Manichäer gerichtete Schriften (Contra Felicem, De natura boni, Contra Secundinum und Contra Hilarium) erwähnt werden. Wären allerdings, wie Douais (S. 123) annimmt, die Bücher De consensu beinahe ausschließlich gegen Manichäer gerichtet, so verdiente die von

§ 4. Der in der Schrift verwandte Evangelientext.

Die Ansicht des hl. Isidor von Sevilla, daß Augustin mit den vielbesprochenen Worten De doctr. christ. 2, 15, 22: In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, nicht auf einen altlateinischen, sondern auf den durch Hieronymus geschaffenen Bibeltext hingedeutet habe[1], wurde im Jahre 1824 durch C. A. Breyther[2] noch einmal aufgestellt. E. Reuß[3] warf wenigstens die Frage auf, ob diese Stelle nicht vielleicht auf einen hieronymianischen Text abziele. Am Ende des verflossenen Jahrhunderts hat der englische Gelehrte F. C. Burkitt[4] die Ansicht Isidors zu Ehren gebracht. Eine Hauptstütze für seine These fand Burkitt in der Tatsache, daß Augustin in der um 400 verfaßten Schrift De consensu evangelistarum den durch Hieronymus im Jahre 383 auf Veranlassung des Papstes Damasus hin emendierten Evangelientext angewandt habe[5]. Dies hatte auch schon der gelehrte Benediktiner Petr. Sabatier in der Vorrede zum ersten Bande seines fleißigen, auch heute noch überaus wertvollen Italawerkes ausgesprochen: Leve etiam modicumque est quod suppeditarunt libri de con-

---

ihm vorgeschlagene Chronologie vielleicht einige Beachtung, obwohl dann wieder unerfindlich wäre, warum Retract. 2, 15 der Abschnitt über De trinitate eingeschaltet wäre. Und schließlich dürfte doch der alte Possidius, Augustins Zeitgenosse, in unserer Frage zuständiger sein und darin gegen Douais recht behalten, daß die in De cons. evv. bekämpften Gegner zuerst und zumeist Heiden sind.

[1] Etym. 6, 4 wendet Isidor wenigstens die augustinischen Worte auf den hieronymianischen Text an.

[2] Dissertatio theol. crit. de vi, quam antiquissimae versiones, quae extant, latinae in crisin evangeliorum IV habeant, Merseburg 1824.

[3] Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments[3], Braunschweig 1860, 436. In der vierten Auflage (Braunchweig 1864, 464) referierte er nur über seine frühere „Vermutung".

[4] The old Latin and the Itala. Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature, ed. by J. Armitage Robinson. Vol. IV, n. 3, Cambridge 1896, 55 ff: The „Itala".

[5] Ebd. 58 f: The evidence that the Gospel text in S. Augustine's great critical work De consensu evangelistarum (ca 400 AD) was based exclusively on the Vulgate, is simply overwhelming.

sensu evangelistarum. Collatis namque his Augustini libris cum Vulgata nostra, utraque interpretatio una et eadem esse visa est; quod tamen de unis accipiendum est Evangeliis, quorum Augustinus interpretationem ab Hieronymo adornatam sic adhibuit, ut nihilominus alios Scripturae libros, tam ipsius novi, quam veteris Testamenti, iuxta antiquam LXX interpretationem laudarit. Hinc quamvis nullas Evangeliorum ex eo libro, plurimas tamen Actuum Apostolorum, necnon et Epistolarum et Apocalypsis sententias a Vulgata nostra discrepantes reperimus, nec praetermisimus[1].

Bei der Besprechung des Burkittschen Buches äußerte sich Th. Zahn[2]: „Unwiderleglich scheint mir (bei Burkitt) p. 59, 72—78 bewiesen zu sein, daß Augustin in seinem gelehrten Werk De consensu evangelistarum um 400 die Vulgata zu Grunde legt unter gelegentlicher Berücksichtigung anderer Codices, welche einen alten afrikanischen Text enthielten." O. v. Dobschütz[3] schloß sich dem Urteil Zahns an. Auch C. Weyman[4], H. Holtzmann[5] und P. Corssen[6] erachteten den Beweis bezüglich dieses Punktes als erbracht. In seiner Einleitung machte Th. Zahn ein neues Moment zu Gunsten der Ansicht, daß Augustinus in der Schrift De cons. evv. den Vulgatatext verwandt habe, geltend. Er erinnert daran, daß der von Hieronymus revidierte Text mit den eusebianischen Kanones und Sectiones ausgestattet gewesen sei: „Diese von Hieronymus bei den Lateinern eingeführte Einrichtung des Evangelientextes hat Augustinus sichtlich für seine harmonistische Arbeit benutzt, indem er lib. II—III den Matthäus an der Hand der zu diesem angemerkten Doppelziffern und der Kanones I—VII mit den Parallelen vergleicht und sodann liber IV nach dem Kanon X die jedem Evangelisten eigentümlichen Stücke durch-

[1] P. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus Itala ed. Paris. 1751, tom. I, praef. LVII.

[2] Theol. Literaturbl. 1896, 374.

[3] Theol. Literaturztg. 1897, 133 ff.

[4] Berl. philol. Wochenschr. 1897, 11 ff.

[5] Theol. Jahresber. XVI (1896) 109.

[6] Gött. gel. Anz. 1897, 416 ff.

geht. Wenn er von Markus sagt: cum solo Iohanne nihil dixit (De cons. evv. 1, 2, 4. W. 4, 13), so beruht dies nicht auf Studien, sondern einfach darauf, daß Eusebius in den Kanones V—IX alle möglichen Kombinationen zweier Evangelien, nur nicht Markus-Johannes berücksichtigt hat. Auch die übrigen dort folgenden Bemerkungen sind im Blick auf die Kanones des Eusebius oder vielmehr auf einen vor Augustin aufgeschlagen liegenden Evangelienkodex der Vulgata geschrieben, an dessen Spitze er den Brief des Hieronymus an Damasus und die darin erläuterten Kanones fand. Eben hierdurch ist aufs neue bewiesen, daß Augustin in De cons. evv. die Vulgata zu Grunde gelegt hat.“[1]

Die Gestalt des Bibeltextes im Werke De cons. evv. scheint Sabatiers und Burkitts Meinung vollauf zu rechtfertigen. Burkitt stellte das Verhältnis zwischen De cons. evv., der Vulgataausgabe von Wordsworth (and White)[2] und zwei altlateinischen Übersetzungen (codd. brixianus und monacensis) ziffernmäßig fest. Dabei gingen in 63 Versen: De cons. evv. mit Wordsworth gegen brixianus 68mal; De cons. evv. mit brixianus gegen Wordsworth 9mal; De cons. evv. gegen brixianus und Wordsworth 11mal; eine besondere Lesart jedes Textes lag vor in zwei Fällen. Bezüglich derselben Verse ergab eine Vergleichung von De cons. evv., Wordsworth und monacensis: De cons. evv. mit Wordsworth gegen monacensis 79mal; De cons. evv. mit monacensis gegen Wordsworth 7mal; De cons. evv. gegen Wordsworth und monacensis 12mal; in drei Fällen hatte jeder Text eine besondere Lesart. Bei diesem Sachverhalt lag allerdings die Folgerung, daß Augustin den durch Hieronymus revidierten Vulgatatext seinem Werke zu Grunde gelegt habe, recht nahe. Aber Burkitt hat nicht ernstlich genug mit der Möglichkeit gerechnet, daß der Evan-

[1] Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II², Leipzig 1900, 196.

[2] Joh. Wordsworth (H. J. White), Novum Testamentum D. N. I. Ch. latine secundum editionem sancti Hieronymi. Pars prior: Quattuor evangelia, Oxonii 1889—1898.

gelientext auch gefälscht sein könne. Nachdem schon Johannes Mill[1] gezeigt hatte, daß im augustinischen Speculum ‚Quis ignorat' der Bibeltext durch spätere Hand so „verbessert" worden ist, daß die Erklärung der Schriftworte durch Augustin überhaupt nicht mehr zum Bibeltext paßt, und Fr. Weihrich im Jahre 1887 eine durchgreifende Veränderung des Bibeltextes in dieser Schrift festgestellt hatte[2], hätten doch Stellen, wie De cons. evv. 2, 12, 26 (W. 126, 22), wo in Lk 3, 16[b] das ‚sancto' fehlt, und De cons. evv. 3, 6, 25 (W. 298, 21), wo Mk 14, 70 in der Form: vere ex illis est, nam et Galilaeus est, zitiert wird, Stellen, die Burkitt keineswegs entgangen sind, ernstlicher erwogen werden müssen. Und sonderbar mußte es doch immerhin bleiben, daß Augustin, der im Werke Contra Faustum (um 400) unzweifelhaft einen altlateinischen Text benutzte, in De cons. evv., einer Schrift, für die nur der beste Text gut genug sein konnte, die Vulgata des Hieronymus angewandt haben sollte, ohne dies auch nur mit einem Sterbenswörtchen anzudeuten! Unbegreiflich wäre vollends sein Schweigen über die Benutzung der eusebianischen Kanones, an die Zahn glaubt. Mit Recht hat darum auch Weihrich in der Vorrede seiner Ausgabe[3] unter Hinweis auf den Fall im Speculum die Frage offen gelassen, ob Augustin den hieronymianischen oder einen altlateinischen Text in De cons. evv. angewandt habe.

Wir glauben uns für das letztere entscheiden zu müssen. Die Entscheidung ist freilich sehr erschwert durch den Umstand, daß wir die Textgestalt der durch Hieronymus revidierten Vulgata nicht mehr besitzen. Die clementinische Vulgata deckt sich zwar in weitaus den meisten Fällen mit ihr, aber es gibt auch Stellen genug, an denen sie eine altlateinische Lesart rezipiert hat. Über die von Wordsworth and White veranstaltete Ausgabe des Neuen Testamentes, die eine Wiederherstellung der hieronymianischen Emendation zum Ziel hatte,

[1] Novum Testamentum graecum, proleg. 848 849. ed. 2. Lipsiae 1723, 81.

[2] Corp. script. eccl. lat. vol. XII, Vindob. 1887, praef. XVIII ff.

[3] Praef. XXVII ff.

gehen die Urteile der Fachleute ja noch erstaunlich weit auseinander. Während O. v. Gebhardt bei der Anzeige des Werkes versicherte, man könne überzeugt sein, daß es sich in den besten Händen befinde[1], und O. Rottmanner urteilt, daß der gelehrte Herausgeber „so ziemlich alles geleistet, was man billigerweise erwarten und verlangen konnte“[2], bemerkt P. Corssen recht bitter: „Wie man sich einbilden kann, den hieronymianischen Text gewissermaßen im Dunkeln tappend, durch einen glücklichen Zufall zu erwischen, ist mir doch auch nicht recht verständlich.“[3] Auf einem Wege, bei dem man so wenig sichern Boden unter den Füßen hat, wird sich darum doppelte Vorsicht anempfehlen.

Zuvor eine kurze Bemerkung über die Texteszeugen Weihrichs, die ich seinen Prolegomena (S. VIII—XXI) entnehme. Die weitaus älteste und beste Handschrift ist cod. B (Lugdunensis, saec. VI), in Unzialen geschrieben; ihm folgen dem Alter nach: cod. C (Corbeiensis, saec. VIII), sechs Handschriften aus dem 9. Jahrhundert: P, H, A, S, E, L; cod. T stammt aus dem 9. oder 10. Jahrhundert; dem 10. Jahrhundert gehören an: W, R, O, N, M, F; dem 10. oder 11. Jahrhundert: Q; zwei Handschriften entstammen dem 11. Jahrhundert: D und U; endlich datiert V aus dem 12. oder 13. Jahrhundert. Sämtliche Hss sind nach Weihrich aus einem Archetyp geflossen und zerfallen in vier Familien; die erste wird gebildet durch BRTD, die zweite durch CPVF, die dritte durch ONMQ, die vierte durch HAEL.

Die kritische Ausgabe von Weihrich bietet im allgemeinen eine Bestätigung des vorzüglichen Maurinertextes[4], von dem der Mignesche nur ein Abdruck ist. Bezüglich des Bibeltextes ist die Abweichung der Weihrichschen Ausgabe von der der Mauriner am größten, immerhin aber nicht bedeutend.

---

[1] Theol. Literaturztg. 1891, 421 f.

[2] Archiv für lat. Lexikographie VII (1890) 307.

[3] Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen. Jahresbericht für Altertumswissensch. Bd CI (1899, II) 71.

[4] Aug., Opp. tom. III, Paris. 1680.

Die Zahlverhältnisse der Varianten, auf die Burkitt seine Beweisführung aufbaute, haben sich durch die neue Ausgabe etwas verschoben, sind aber im wesentlichen die gleichen geblieben. Dieser Weg führt uns nicht weiter.

Aber es haben zweifellos Veränderungen im Bibeltext der Schrift De cons. evv. stattgefunden. Dies lehrt nicht nur ein Blick in den kritischen Apparat, sondern auch der fortlaufende Text selbst. An einer ganzen Reihe von Stellen wird nämlich ein und derselbe Schriftvers in verschiedener Fassung wiedergegeben.

Mk 14, 30 lesen wir De cons. evv. 3, 2, 7 (W. 275, 14): amen dico tibi, quia tu hodie in nocte hac, priusquam bis gallus vocem dederit, ter me es negaturus, mit allen Hss außer C und P. Die Reihenfolge der Worte „ter me es negaturus" finden wir drei Seiten später (W. 278, 6) wieder; eine Seite nachher (W. 276, 12) aber lesen wir mit allen Hss: ter me negaturus es.

Mk 14, 70 lautet De cons. evv. 3, 6, 25 (W. 297, 15): vere ex illis es, nam et Galilaeus es; eine Seite weiter (W. 298, 21) heißt es aber: vere ex illis est, nam et Galilaeus est, mit allen Hss außer C^2PQ.

Jo 19, 15 lautet De cons. evv. 3, 8, 35 (W. 319, 7): illi autem clamabant: tolle, crucifige eum. Nur ein „tolle" lesen in diesem Vers BR HAE^1L; De cons. evv. 3, 14, 40 (W. 324, 10) wird aber durch alle Hss ein zweites „tolle" im nämlichen Vers bezeugt. De cons. evv. 3, 13, 46 (W. 331, 21) hingegen fehlt wieder bei BRD ein „tolle".

Lk 22, 34 lesen wir De cons. evv. 3, 2, 6 (W. 274, 16): Petre, non cantabit hodie gallus, donec ter neges nosse me. Zwei Seiten später (De cons. evv. 3, 2, 7. W. 276, 4) lautet der Text ebenso; wieder einige Seiten weiter (De cons. evv. 3, 3, 9. W. 280, 5) aber: donec ter abneges nosse me.

Nun wäre es ja immerhin möglich, daß Augustin im einen oder andern Falle nach dem Gedächtnis zitiert und daraus die Ungenauigkeit zu erklären wäre; aber zu dieser Ungenauigkeit stände in sonderbarem Kontrast die Genauigkeit,

womit Augustin die einzelnen Worte betrachtet und daraufhin prüft, ob sie nicht mit einer Parallelstelle im Widerspruch stehen[1].

Weiter könnte uns schon hier die Beobachtung führen, daß beinahe regelmäßig in derartigen Fällen die vetus latina als Zeugin einer der verschiedenen Lesarten eintritt:

Mk 14, 30 hat sangerm. I: ter me negaturus es.

Mk 14, 70 fehlt wenigstens bei cantabr. vor dem „vere ex illis es" das Wort „Petro".

Jo 19, 15 fehlt ein „tolle" bei colb. und fragm. sangall.

Lk 22, 34 gehen die Lesarten der vetus latina auseinander; vercell. hat: me ter abneges (om. nosse); veron.: me ter abneges nosse; corbei. II: > ter abneges me.

Aber hieraus lassen sich keine sichern Folgerungen ziehen. Ich gebe darum noch eine Reihe von Schriftstellen, die Augustin zitiert, mit der jedesmaligen Bezeugung der Handschriften. Wird letztere nicht hinzugefügt, so ist unter den Handschriften Einstimmigkeit vorhanden. Daneben stelle ich die Lesart der Vulgata nach der Ausgabe von Wordsworth and White (W. a. W.) und die Zeugen der vetus latina, die für den augustinischen Text eintreten[2].

---

[1] Augustin zitiert im Gegenteil, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, mit peinlicher Genauigkeit an allen Stellen, wo man ein genaues Zitat erwarten kann. Als einzige Stelle, an der vielleicht ungenau zitiert ist, ist mir aufgefallen De cons. evv. 3, 13, 50 (W. 336, 4). Hier wird Jo 19, 14 angeführt: erat autem parasceve hora fere sexta. Am Anfang des nämlichen Abschnittes (W. 331, 15) heißt es richtig: parasceve pascha hora etc. Indessen bietet für die erste Stelle (336, 4) cod. B, die weitaus älteste und beste Handschrift, PASCEVE, was immerhin auf eine Verschmelzung der beiden Worte parasceve und pascha hindeuten könnte. Wenn dieses „pasceve" im Archetyp gestanden hat, liegt auch hier vielleicht kein ungenaues Zitat vor.

[2] Für die Richtigkeit der Kollationen müssen Sabatier, Wordsworth and White, zuweilen auch Tischendorf (ed. VIII crit. mai.) einstehen. Nur die Lesarten des griechischen und lateinischen cod. cantabrigiensis habe ich nach der Ausgabe von F. H. Scrivener (Bezae codex cantabrigiensis, Cambridge 1864) selbst verglichen. Die Väterzitate wurden regelmäßig nachgeschlagen und kritische Ausgaben, soweit solche zu Gebote standen, benutzt.

Mt 4, 25: turbae multae a Galilaea (De cons. evv. 2, 19, 45. W. 145, 15) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: de galilaea. Wie Aug.: vercell., clarom., brix., sangerm. (graec. ἀπὸ).

Mt 12, 40: Iona fuit (De cons. evv. 3, 24, 66. W. 356, 19). W. a. W.: > fuit ionas. „Ionas fuit" liest Augustin in Ps. 85 (Migne, P. lat. XXXVI 1098) und Epist. 102, 34 (ed. Goldb. 573, 17). „Fuit Ionas" In Ps. 65 (Migne, P. lat. XXXVI 791).

Mt 12, 40: sic erit et filius (De cons. evv. 3, 24, 66. W. 356, 21) bezeugt durch RD CPVF ON HAEL. W. a. W.: om. et. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., sangerm. I, clarom. (corbei. I). — Der von Weihrich angemerkte colb. ist nach Sabatier III 74 zu streichen. — Iren., Adv. haer. 5, 31, 1 (Migne, P. gr. VII 1209), Ambros., De fuga saec. 4, 19 (ed. Schenkl 180, 5), De virginit. c. 19 (Migne, P. lat. XVI 299), August., In Ps. 65 (Migne, P. lat. XXXVI 791), In Ps. 85 (Migne, P. lat. XXXVI 1098). Anders liest Augustin in Epist. 102, 34 (ed. Goldb. 573, 19).

Mt 15, 23: dimitte illam (De cons. evv. 2, 49, 103. W. 212, 13). W. a. W.: eam. Wie Aug.: cantabr., sangerm. I, colb., corbei. II.

Mt 17, 1: et duxit illos (De cons. evv. 2, 56, 112. W. 218, 13) mit allen Hss außer C^2. W. a. W.: ducit. Wie Aug.: sangerm., colb.

Mt 17, 10; oportet primum venire (De cons. evv. 2, 57, 115. W. 220, 3) bezeugt durch BRTD (graec.: δεῖ). W. a. W.: oporteat. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., corbei., brix., sangerm.

Mt 20, 17: ascendens Iesus Hierosolyma (De cons. evv. 2, 64, 124. W. 226, 6) (graec.: εἰς Ἱεροσόλυμα) bezeugt durch B und O. W. a. W.: hierosolymam. Wie Aug.: cantabr.

Mt 21, 1: et cum adpropinquasset (De cons. evv. 2, 66, 127. W. 228, 24). W. a. W.: adpropinquassent (graec.: ἤγγισαν, aber C^3 Vmg haben ἤγγισεν). Wie Aug.: gat.-turon.

Mt 21, 24: interrogo (De cons. evv. 2, 69, 132. W. 235, 13) bezeugt durch B. W. a. W.: interrogabo (graec.: ἐρωτήσω). Wie Aug.: veron., brix., corbei. I.

Mt 21, 28: dixit illi (De cons. evv. 2, 70, 133. W. 236, 18). W. a. W.: om. illi. Wie Aug.: sangerm. I, clarom., gat.-turon.; corbei. I: ei.

Mt 24, 16: fugiant in montes (De cons. evv. 2, 77, 150. W. 253, 18) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: ad montes. Wie Aug.: Iren., Adv. haer. 5, 25, 2 (Migne, P. gr. VII 1190), Cypr. ad Fortunat. c. 11 (ed. Hartel 335, 26), Tycon., Reg. 6 (ed. Burkitt 67, 10), Augustinus, in Epist. 199, 9, 38 (aus dem Jahre 419).

Mt 26, 14: qui dicitur Iudas Scarioth (De cons. evv. 2, 78, 153 und 2, 80, 157. W. 259, 6 und 264, 1). W. a. W.: qui dicebatur iudas scarioth. Wie Aug.: corbei. II, sangerm., monac., veron.; clarom.: Iuda Scarioth; cantabr.: dicitur Iudas Scariotes.

Mt 26, 31: et dispargentur oves (De cons. evv. 3, 3, 9. W. 280, 19) bezeugt durch B und H. W. a. W.: dispergentur. Wie Aug.: cantabr., clarom.

Mt 26, 36: Gethsamani (De cons. evv. 3, 4, 10. W. 281, 4) bezeugt durch CP R. W. a. W.: gethsemani (graec.: Γεθσημανεί, aber D: γεθσαμανεί). Wie Aug.: brix.: cantabr. hat in der lectio prima manus primae: getsamani; ebenso lesen corbei. II, usser.

Mt 26, 39: mi pater (De cons. evv. 3, 4, 10. W. 281, 20). P und V stellen um: > pater mi. W. a. W.: om. mi. Wie Aug.: sangerm. I; corbei. I hat: pater mi. Zur Lesart: pater mi vgl. auch Hilar., In Matth. 26 (Migne, P. lat. IX 1069 Anm. d.). „pater meus" lesen: cantabr., veron., colb., brix., clarom.

Mt 26, 47: fustibus a principibus, om.: missi (De cons. evv. 3, 5, 15. W. 286, 11) bezeugt durch die Hss außer D V Q AELS (cum graec.). W. a. W.: fustibus missi a principibus. Wie Aug.: cantabr., sangerm. I.

Mt 26, 50: ad quod venisti amice? (De cons. evv. 3, 5, 15. W. 286, 17) bezeugt durch alle Hss außer E^2. W. a. W.: > amice, ad quod venisti? Wie Aug.: cantabr. (graec. D: ἐφ' ὃ πάρει, ἑταῖρε), vercell., brix.; colb.: ad quid venisti amice?

Mt 26, 53: duodecim milia legiones (De cons. evv. 3, 5, 16. W. 287, 18) bezeugt durch BR E[1]. W. a. W.: om. milia. Wie Aug.: veron., palat., brix., corbei. II, sangerm. I, clarom., usser. Vgl. Hilar., In Matth. 26 (Migne, P. lat. IX 1070), In Ps. 53 (ed. Zingerle 135, 11), In Ps. 54 (ed. Zingerle 151, 1), De trin. 10, 42 (Migne, P. lat. X 376), Sedul., Carm. 5, 73 (ed. Huemer 119), Pasch. op. V 4 (S. 277).

Mt 26, 65: indigemus (De cons. evv. 3, 6, 20. W. 292, 6) bezeugt durch B[1]. W. a. W.: egemus. Wie Aug.: clarom. — Der von Weihrich im kritischen Apparat angemerkte colb. hat nach Sabatier (III 168) nicht „indigemus", sondern „egemus".

Mt 27, 3: quia damnatus est (De cons. evv. 3, 7, 28. W. 303, 15) bezeugt durch BD CPV ONM H (graec.: κατεκρίθη). W. a. W.: quod damnatus esset. Wie Aug.: colb., sangerm. I, corbei. II, gat.-turon.; cantabr. liest: quoniam damnatus est, ebenso auch Hilar., In Matth. 27 (Migne, P. lat. IX 1071).

Mt 27, 8: Acheldemac (De cons. evv. 3, 7, 28. W. 304, 5) bezeugt durch BR P ONQ HAE[1]L. W. a. W.: acheldemach. Wie Aug.: vercell.

Mt 27, 9: adpretiaverunt filii Israel (De cons. evv. 3, 7, 28 und 31. W. 304, 8 und 308, 5) im ersten Fall durch alle Hss außer N[1]R und N[2], im zweiten durch alle außer B[2], N[1] und N[2] bezeugt. W. a. W.: a filiis israhel (graec.: ἀπὸ υἱῶν). Wie Aug.: clarom.

Mt 27, 14: respondit ei ullum verbum. om.: ad (De cons. evv. 3, 7, 32. W. 309, 5). W. a. W.: ad ullum verbum. Wie Aug.: colb., sangerm., corbei., gat.-turon.; cantabr.: ei unum verbum (graec.: πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, aber D om.: πρὸς οὐδέ).

Mt 27, 41: et senioribus dicentes (De cons. evv. 3, 15, 52. W. 338, 22) mit allen Hss außer V HAEL (cum graec. D tantum: λέγοντες). W. a. W.: dicebant (graec.: ἔλεγον). Wie Aug.: sangerm.

Mt 27, 44: qui fixi erant (De cons. evv. 3, 16, 53. W. 339, 13 und 340, 3) im ersten Fall mit den Hss außer VNQ, im zweiten mit allen außer V ON H[2]. W. a. W.:

crucifixi. Wie Aug.: cantabr., sangerm. I (graec.: συνσταυρωθέντες, D und L: σταυρωθέντες).

Mt 28, 3: vestimenta (De cons. evv. 3, 24, 63. W. 352, 7). W. a. W.: vestimentum (graec.: τὸ ἔνδυμα). Wie Aug.: vercell., veron., colb., brix., corbei. II, sangerm., clarom., monac., usser., Auctor libr. de prom. et praedict. Dei p. 3, c. 29 (Migne, P. lat. LI 828).

Mk 2, 1: intravit in Capharnaum (De cons. evv. 2, 25, 58. W. 160, 7) bezeugt durch RTD F ONQ (graec.: εἰς). W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr., vercell.

Mk 6, 37: euntes ememus (De cons. evv. 2, 46, 96. W. 204, 20) bezeugt durch alle Hss mit Ausnahme von C^2. W. a. W.: emamus (graec.: ἀγοράσωμεν). Wie Aug.: vercell., veron., corbei. II (graec. L manus prima: ἀγοράσομεν).

Mk 14, 10: unus ex duodecim (De cons. evv. 2, 78, 153. W. 259, 18) bezeugt durch alle Hss außer R und T. W. a. W.: de duodecim (graec. D: ἐκ τῶν ιβ').

Mk 15, 21: praetereuntem Simonem Cyreneum; om.: quempiam (De cons. evv. 3, 10, 37. W. 321, 12). W. a. W.: quempiam simonem cyreneum; corbei.: transeuntem Simonem Cyrenaeum; cantabr.: Simonem transeuntem Cyrenaeum (graec. D: om. τινα).

Lk 1, 5: regis Iuda (De cons. evv. 2, 5, 17. W. 99, 19) bezeugt durch B CF^1 O^1NM. W. a. W.: iudaeae (Ἰουδαίας). Ähnlich wie Aug.: sangerm. II (iudae).

Lk 2, 28: accepit eum in amplexus suos (De cons. evv. 2, 5, 17. W. 110, 13) bezeugt durch C^2P^1F. W. a. W.: in ulnas suas. Ähnlich wie Aug.: vercell. (amplexum).

Lk 2, 37: ieiuniis et orationibus (De cons. evv. 2, 5, 17. W. 111, 4) bezeugt durch B und R. W. a. W.: obsecrationibus. Wie Aug.: cantabr., palat., vercell., monac., Cypr.; De domin. orat. 36 (ed. Hartel 294, 2).

Lk 4, 14: et egressus est Iesus (De cons. evv. 2, 18, 42. W. 142, 16) bezeugt durch B. W. a. W.: regressus. Wie Aug.: veron., usser. Ambros., In Luc. expos. 4, 43 (?) (ed. Schenkl 160, 12; vgl. aber S. 542).

Lk 4, 40: singulis manum inponens (De cons. evv. 2, 22, 53. W. 155, 4) bezeugt durch B. W. a. W.: manus (graec.: τὰς χεῖρας). Wie Aug.: veron., monac.

Lk 5, 17: ad sanandos eos (De cons. evv. 2, 25, 58. W. 160, 20) bezeugt durch alle Hss mit Ausnahme von V AE². W. a. W.: sanandum. Wie Aug.: corbei.

Lk 5, 20: dimittuntur tibi peccata (De cons. evv. 2, 25, 57. W. 159, 15) bezeugt durch alle Hss mit Ausnahme von HAEL. W. a. W.: remittuntur. Ähnlich wie Aug.: cantabr. (dimittentur), monac. (dimissa sunt).

Lk 5, 34: quamdiu cum illis est (De cons. evv. 2, 27, 63. W. 167, 6) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: dum. Wie Aug.: vercell., veron., colb., brix., Ambros., In Luc. expos. 5, 18 (ed. Schenkl 186, 21); vgl. Tertull., Adv. Marc. 4, 11 (Migne, P. lat. II 381) (graec.: ἐν ᾧ; D: ἐφ' ὅσον).

Lk 9, 18: interrogavit eos dicens (De cons. evv. 2, 47, 101. W. 209, 22) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: illos. Wie Aug.: cantabr., vercell.

Lk 10, 29: volens se iustificare (De cons. evv. 2, 73, 142. W. 245, 14 und 245, 19). W. a. W.: > volens iustificare seipsum. Wie Aug.: cantabr., colb., palat.

Lk 10, 29: quis est mihi proximus? (De cons. evv. 2, 73, 142. W. 245, 14). W. a. W.: meus. Wie Aug.: cantabr., vercell., colb., palat. August., In Ps. 48 (Migne, P. lat. XXXVI 553).

Lk 21, 36: in omni tempore (De cons. evv. 2, 77, 151. W. 255, 16) bezeugt durch B¹ M. W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr.

Lk 22, 30: in regno om. meo (De cons. evv. 3, 3, 9. W. 279, 21) mit allen Hss außer N²M²Q E². W. a. W.: in regno meo. Wie Aug.: cantabr., palat., rhedig. (graec. D: om. μου).

Lk 22, 55: in medio illorum (De cons. evv. 3, 6, 23. W. 294, 4) bezeugt durch B. W. a. W.: eorum. Wie Aug.: vercell., colb.

Lk 22, 64: prophetiza nobis (De cons. evv. 3, 7, 27. W. 301, 19) bezeugt durch BRD. W. a. W.: om. nobis. Wie Aug.: veron., colb., vind. (minusc. graec.).

Lk 22, 67: creditis (De cons. evv. 3, 7, 27. W. 301, 24) bezeugt durch die Hss außer VF N^2M^2 E^2. W. a. W.: credetis (graec.: πιστεύσητε). Wie Aug.: colb., corbei.

Lk 22, 68: respondetis (De cons. evv. 3, 7, 27. W. 302, 1) mit den Hss außer C^2VF N^2 E^2. W. a. W.: respondebitis (graec.: ἀποκριθῆτε). Wie Aug.: cantabr., corbei., gat.-turon.

Lk 23, 7: in illis diebus (De cons. evv. 3, 8, 34. W. 312, 23). W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., colb., brix., monac., usser.

Lk 23, 35: expectans (De cons. evv. 3, 12, 39. W. 323, 8) bezeugt durch B MQ HAELS. W. a. W.: spectans. Wie Aug.: veron., palat., brix., corbei. II, sangerm. I, rhedig., usser. (graec.: θεωρῶν; D: ὁρῶν). Sabatier notiert III 371 eine Lesart προσδεκώμενος, die von Tischendorf nicht erwähnt wird, obwohl sie das „expectans" der vetus latina erklärt.

Lk 23, 46: clamans Iesus voce magna (De cons. evv. 3, 18, 55. W. 343, 1) bezeugt durch BRD. W. a. W.: > voce magna Iesus. Wie Aug.: cantabr.

Lk 23, 53: involvit in sindone (De cons. evv. 3, 23, 60. W. 350, 11) mit allen Hss außer P und V. W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., colb., palat., brix. (rhedig., monac.) (graec. D: ἐν σινδόνι).

Lk 24, 4: et ecce duo viri (De cons. evv. 3, 24, 67. W. 358, 22) mit allen Hss außer N^2E^2L (graec.: καὶ ἰδοῦ). W. a. W.: om. et. Wie Aug.: veron., palat., rhedig., monac., usser.

Lk 24, 9: egressae (De cons. evv. 3, 24, 67. W. 359, 5) bezeugt durch BRD P FQ^2N. W. a. W.: regressae. Wie Aug.: corbei. II.

Jo 3, 24: missus erat in carcerem (De cons. evv. 2, 18, 42. W. 142, 7). W. a. W.: missus fuerat. Ähnlich wie Aug.: veron. (erat . . . coactus).

Jo 8, 33: et responderunt ei (De cons. evv. 2, 70, 138. W. 241, 20). W. a. W.: om. et. Wie Aug.: palat. (veron., colb., corbei. II) (graec.: ἀπεκρίθησαν; D add.: καὶ εἶπαν).

Jo 13, 2: cum diabolus inmisisset in cor (De cons. evv. 3, 1, 4. W. 271, 6). W. a. W.: cum diabolus iam misisset in cor. Wie Aug.: vercell.; cantabr.: > cum iam diabolus immisisset in cor; sangerm.: > cum diabolus iam immisisset. Hilar., Tract. in Ps. 139 (ed. Zingerle 786, 27): et inmisit se diabolus in cor.

Jo 13, 37: sequi te modo (De cons. evv. 3, 2, 5 und 6. W. 272, 12 und 274, 8) mit allen Hss, nur im zweiten Fall fehlt bei B^1RD das „te". W. a. W.: > te sequi modo. Wie Aug.: colb., aur.

Jo 18, 4: quid quaeritis? (De cons. evv. 3, 5, 15. W. 286, 18) mit allen Hss außer M E^2. W. a. W.: quem. Wie Aug.: palat., monac., gat.-turon.

Jo 19, 10: habeo dimittendi te (De cons. evv. 3, 13, 46. W. 331, 1) bezeugt durch B^1. W. a. W.: dimittere te. Wie Aug.: vercell., colb., corbei. II. Ambros., In Ps. 118 (Migne, P. lat. XV 1495). Gaud.-Brix., Serm. 12 (Migne, P. lat. XX 930).

Jo 19, 16: tradidit illis eum (De cons. evv. 3, 13, 46. W. 332, 7) bezeugt durch BRD. W. a. W.: > eis illum. Wie Aug.: vercell., palat., corbei. II (graec.: αὐτὸν αὐτοῖς; ℵ tantum: αὐτοῖς αὐτὸν).

Jo 20, 2: currit (De cons. evv. 3, 24, 68. W. 360, 1) bezeugt durch BR^1 ON^1Q $H^1A^1E^1L$. W. a. W.: cucurrit (graec.: τρέχει). Wie Aug.: cantabr. Sabatier notiert III 482 als Lesart eines Codex ἔδραμεν [vgl. Jo 20, 4], der das lateinische Perfektum „cucurrit" erklärt, Tischendorf läßt sie unerwähnt.

Jo 20, 4: praecurrit (De cons. evv. 3, 24, 68. W. 360, 7) bezeugt durch B und H. W. a. W.: praecucurrit. Wie Aug.: vercell., monac., fragm. vindob., aur.; cantabr. hat „praecucurrit" (graec. fere omn.: προέδραμεν).

Jo 20, 14: et vidit (De cons. evv. 3, 24, 69. W. 364, 3) bezeugt durch C Q^1 $H^1AE^1S^1$. W. a. W.: videt (graec.: θεωρεῖ). Wie Aug.: colb., monac., sangerm., aur., Ambros., In Luc. expos. 10, 160 (ed. Schenkl 516, 22).

Jo 20, 15: quia hortulanus est (De cons. evv. 3, 24, 69. W. 364, 6) mit allen Hss außer D C^2PV N (graec.: ἐστιν). W.a.W.: esset. Wie Aug.: cantabr., veron., colb., corbei. II, aur.; De cons. evv. 3, 24, 68 (W. 361, 6) lautet die Stelle Jo 20, 15 ebenso, mit fast genau gleicher Bezeugung.

Es darf nun gar kein Wert darauf gelegt werden, daß sich überhaupt in De consensu Lesarten der vetus latina finden; für eine ganze Reihe von Fällen ließen sich, wie Burkitt[1] mit Recht bemerkt hat, Parallelen aus Evangelienhandschriften mit hieronymianischem Text beibringen. Es soll auch gar nicht als ausgemacht gelten, daß Augustin in seinem Evangeliencodex stets so gelesen hat, wie die oben angeführten Stellen heute lauten; ebensowenig soll daran erinnert werden, daß Hieronymus selbst in vielen Fällen anders zitiert, aber sehr beachtenswert erscheint es, daß alle diese von der Vulgata abweichenden Lesarten beinahe ausnahmslos durch den Codex B (Lugdunensis) vertreten sind; erst später sind diese Varianten allmählich ausgestoßen worden, und der Bibeltext des Werkes in der Migneschen Ausgabe unterscheidet sich weit weniger von der clementinischen Vulgata als jener der ältesten uns erhaltenen Handschrift. Nun lehrt die Geschichte der Vulgata, daß die große Unsicherheit und Verwirrung des Textes dadurch herbeigeführt ward, daß die Lesarten der vetus latina allmählich wieder bei ihr Eingang fanden. In demselben Maße, als sich der hieronymianische Text überall in der Kirche siegreich durchsetzte, verlor er auch von seiner ursprünglichen Form; und so wurde der Arbeit des Kirchenlehrers im Laufe der Jahrhunderte vollständig das Schicksal jener Übersetzung zu teil, um deren Beschaffenheit willen sie einstmals notwendig geworden war. Papst Damasus wollte der Unsicherheit des Textes ein Ende machen und beauftragte Hieronymus mit der Revision desselben; Sixtus V. und Clemens VIII. mußten dem zerfahrenen hieronymianischen Text wiederum eine feste Form zu geben suchen. — Würden

[1] The old Latin and the Itala 74.

also, so dürfen wir schließen, in den ursprünglich rein hieronymianischen Text, den Augustin etwa in seinem Werk De consensu evangelistarum zu Grunde gelegt hätte, sich Lesarten der vetus latina eingeschlichen haben, so müßten die ältesten Handschriften den Vulgatatext auch am reinsten bewahrt haben, die spätern Handschriften aber die meisten Varianten nach der vetus latina enthalten. Das gerade Gegenteil ist bekanntlich der Fall.

Dazu kommt die Erscheinung, daß die oben angeführten Schrifttextproben aus De consensu auffällig häufig mit den Lesarten des bilinguen codex cantabrigiensis (D, Bezae), sowohl mit seinem griechischen Text als auch mit seiner lateinischen Form, zusammengehen. Wenn man an der Ansicht, Augustin habe die Vulgata benutzt, festhalten wollte, müßte man beinahe glauben, der von Augustin in der Schrift De consensu benutzte Evangelientext sei später nach dem codex cantabrigiensis geändert worden. Welch eine sonderbare Liebhaberei eine derartige Arbeit aber gewesen wäre, braucht wohl nicht erst dargetan zu werden.

Indessen werden auch diese Erwägungen nicht von durchschlagender Beweiskraft sein und nicht alle Bedenken aus dem Wege räumen können. Denn es bleibt ja dabei, daß auch cod. B durchgängig einen hieronymianischen Evangelientext bietet, mag auch bei ihm die Variantenzahl zu Gunsten der altlateinischen Übersetzung am beträchtlichsten sein. Wir glauben aber sichere Beweise bringen zu können, daß der Text schon in sehr früher Zeit, höchst wahrscheinlich noch im 5. Jahrhundert, eine durchgreifende Veränderung erlitten hat, indem eine unbekannte Hand den von Augustin angewandten altlateinischen Text durch die hieronymianische Vulgata ersetzt hat. Ich zähle solcher Stellen, aus denen sich mit Sicherheit folgern läßt, daß Augustins Schrift ursprünglich einen altlateinischen Evangelientext hatte, im ganzen sieben:

I. Mk 14, 35 liest Augustinus: ut si fieri posset, transiret ab eo illa hora (De cons. evv. 3, 4, 13; W. 284, 5). Alle Handschriften haben an dieser Stelle das Wörtchen „illa".

Keine Vulgatahandschrift bietet es, wenigstens wird von Wordsworth and White keine erwähnt. Aber ist vielleicht dieses „illa“ nur ein ungenaues Zitat? Augustin knüpft an den Vers Mk 14, 35 die Worte: id est passionis, quam calicis nomine mox significavit. Ein Blick in den kritischen Apparat bei Tischendorf belehrt uns eines Bessern. Der griechische cantabrigiensis, codex D, bietet nach ἡ ὥρα noch ein αὕτη, und dementsprechend haben: colb. und corbei. II: illa hora, wie Augustin; brix.: hora illa; cantabr., vindob., monac.: hora haec. Der Kontext zu der Stelle: ut si fieri posset, transiret ab eo illa hora, id est passionis, quam calicis nomine mox significavit, zeigt aber auf den ersten Blick, daß hier eine Streichung des „illa“ nicht angängig war; der Nachsatz wäre dann ja sinnlos geworden, da die Erklärung id est passionis etc. nur auf dem Wörtchen „illa“ ruht. Allein dieses einzige Wörtchen „illa“ reicht meines Erachtens aus zum Beweise, daß Augustin in De consensu nicht die Vulgata, sondern eine altlateinische Bibelübersetzung benutzt hat.

II. Lk 3, 16 lautete bei Augustin: ipse vos baptizabit in spiritu et igni (De cons. evv. 2, 12, 26. W. 126, 22). Der Fälscher des Textes hat allerdings das durch alle Handschriften mit Vulgatatext bezeugte „sancto“ hinter spiritu eingesetzt; denn es steht ja tatsächlich in der Handschriftenfamilie BRTD und außerdem in M. Aber in Augustins Bibelcodex hat es nicht gestanden; denn Augustin fügt ja gleich die Worte hinzu: nisi quod Lucas non addidit „sancto“, d. h. der Unterschied zwischen Mt 3, 11c und Lk 3, 16c besteht nur darin, daß der erste Evangelist hinter spiritu ein „sancto“ hat, während es bei Lukas fehlt. Man hat den Widerspruch im Texte, den die Fälschung bewirkt hatte, bald gefunden und ihn zu heben gesucht, indem man sowohl das Wörtchen „sancto“ als auch den augustinischen Zusatz: nisi quod Lucas non addidit „sancto“, fallen ließ. In den Handschriften CPF fehlt beides. — Die Fälschung tritt hier ganz offen zu Tage. Für die augustinische Lesart für Lk 3, 16: ipse vos baptizabit in spiritu et igni, liegen Parallelen vor bei Tertullian: venturum mox,

qui tingueret in spiritu et igne (De bapt. 10, ed. Reiffersch. et Wiss. I 210, 4) und bei (Herakleon? bei) Clem. Alex., Eclog. 25: ὁ Ἰωάννης φησὶν ὅτι ἐγὼ μὲν ὑμᾶς ὕδατι βαπτίζω, ἔρχεται δέ μου ὀπίσω ὁ βαπτίζων ὑμᾶς ἐν πνεύματι καὶ πυρί[1].

III. Oben wurde schon erwähnt, daß Mk 14, 70 doppelt gelesen wird (De cons. evv. 3, 6, 25. W. 297, 15 und 298, 21). Im ersten Falle lautet jetzt der Text: et post pusillum, qui adstabant, dicebant Petro: vere ex illis es, nam et Galilaeus es. Im zweiten Falle aber heißt es: vere ex illis est, nam et Galilaeus est. Während einer Veränderung der ersten Stelle nichts im Wege stand, ließ sich dieselbe im zweiten Falle nicht durchführen, denn Augustin kommentiert ja: Marcus autem inter se illos de Petro locutos dicit: vere ex illis est etc. Aufklärung gewährt auch in dieser Sache wieder cod. D. In dieser Handschrift fehlen die Worte: τῷ Πέτρῳ; ebenso lassen das „Petro" aus die altlateinischen Übersetzungen cantabr. und vercell. Man möchte gern mit Burkitt glauben, daß Augustin an der zweiten Stelle (298, 21) einfach aus dem Gedächtnis ungenau zitiert; aber darf man das Zusammengehen oder vielmehr die enge Verwandtschaft der augustinischen Lesart: vere ex illis est, mit dem cantabrigiensis nach dem Gesagten noch als Zufall betrachten? Für die Lesart: vere ex illis est, nam et Galilaeus est, selbst finde ich zwar keine Parallele; aber es dürfte bei dem Sachverhalt und bei der Sorgfalt, womit Augustin stets zitiert und vergleicht, kein Zweifel daran sein, daß der Schrifttext bei ihm diese Form hatte.

IV. Jo 18, 28 liest Augustin: adducunt ergo Iesum ad Caifan in praetorium (De cons. evv. 3, 7, 27. W. 303, 3). Die folgenden Worte Augustins: ubi intellegimus aut aliquam fuisse causam, quae coegerit Caifan esse in praetorio nec esse praesentem, cum alii principes sacerdotum haberent de domino quaestionem, aut in domo eius fuisse praetorium. tamen ad ipsum ab initio ducebatur, ad quem in extremo perductus est,

[1] Vgl. A. E. Brooke, The fragments of Heracleon (Texts and Studies I, n. 4). Cambridge 1891. 101 f: On the whole however it seems more natural to refer it to Clement himself.

lassen keinem Zweifel Raum, ob Augustin „ad Caifan“ oder „a caiapha“, wie Wordsworth and White die betreffende Stelle in der Vulgata geben, gelesen hat. In diesen Worten liegt aber auch zugleich der Grund, weshalb die Veränderung des Bibeltextes hier nicht erfolgte. Der griechische Text Jo 18, 28 lautet: ἀπὸ τοῦ Καιάφα. Wie Augustin lesen ad Caiphan: sangerm., ingolst., gat.-turon., palat.; ad Caipham: corbei. II, colb., monac.

V. Mk 16, 2 liest Augustin: et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum oriente iam sole (De cons. evv. 3, 24, 65. W. 354, 6 und 10). Daß Augustin tatsächlich auch „oriente iam sole“ gelesen hat, bezeugt die Erklärung, welche er dem Bibelvers folgen läßt: id est cum caelum ab orientis parte iam albesceret, quod non fit utique nisi solis orientis vicinitate; eius enim est ille fulgor, qui nomine aurorae appellari solet. ideo non repugnat illi, qui ait: cum adhuc tenebrae essent. Aus diesen beigefügten Worten wird aber auch wieder klar, daß der Fälscher des Bibeltextes diese Stelle nicht ändern konnte; die ganze Erklärung Augustins wäre dadurch hinfällig geworden. Wir finden denn auch, daß alle Handschriften des Werkes hier die Lesart „oriente iam sole“ aufweisen, nur die zwei ersten Druckausgaben (die älteste ohne Jahr und Druckort, Hain n. 1980, die zweite Lauingen 1473 gedruckt) haben sich den Unsinn geleistet, dort die Lesart der Vulgata „veniunt ad monumentum orto iam sole, bzw. > iam orto sole“ einzufügen. Nach Wordsworth and White haben alle Vulgatahandschriften die dem griechischen ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου entsprechende Lesart „orto iam sole“. Wieder ist es cod. D, dessen ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου die Variante bei Augustin erklärt. Ebenso als Zeugen der vetus latina: cantabr., colb. (beide: oriente sole), desgl. Tycon. reg. 5: Marcus dicit: oriente sole, non orto, sed oriente, id est ad ortum eunte (ed. Burkitt 57, 11). Da im griechischen wie lateinischen cantabrigiensis, im colbertinus und bei Tyconius das Wörtchen „iam“ fehlt, so liegt die Vermutung nahe, daß dies Zutat des Fälschers ist.

VI. Im Verse Lk 9, 28 — die Stelle lautet in der Vulgata: factum est autem post haec verba fere dies octo etc. — liest Augustin sicher nicht das Wörtchen „fere“. Er zitiert zwar den Vers nie vollständig, aber er kommt wegen der Differenz zwischen Lk 9, 28 mit Mt 17, 1 und Mk 9, 2, welch letztere beide die Ereignisse, um die es sich hier handelt, nicht um „ungefähr acht Tage“, sondern „sechs Tage“ auseinanderliegen lassen, wiederholt darauf zu sprechen. De cons. evv. 2, 53, 113 (W. 219, 1) heißt es: Quod autem Marcus post sex dies factum dicit, sicut Mattheus, Lucas autem post octo, non contemnendi sunt, si quos movet, sed ratione reddita instruendi. dies enim quando enuntiamus dicentes „post tot dies“, aliquando non adnumeramus eum, in quo loquimur, et eum, quo res ipsa futura est, quam praenuntiamus vel pollicemur, sed medios, post quos re vera plenos adque integros illud futurum est. hoc fecit Mattheus et Marcus. excepto eo die, quo haec loquebatur Iesus, et illo, quo exhibuit memoratam in monte visionem, medios dies intuentes dixerunt post sex dies, quod ille adnumeratis finalibus, id est primo adque ultimo, dixit post octo dies, eo loquendi modo, quo pars pro toto commemoratur. Vgl. außerdem De cons. evv. 3, 13, 41 (W. 325, 5) und 3, 24, 66 (W. 358, 5). An beiden Stellen kommt Augustin auf die angeführte Erklärung zurück. Die ganze umfangreiche Erörterung aber würde er sich sicher erspart haben, wenn Lk 9, 28 in seiner Bibel: post haec verba fere dies octo gelautet hätte; denn in diesem Fall war ja gar keine Differenz zwischen Lukas und den beiden andern Synoptikern vorhanden. Dabei ist zu beachten, daß Augustin sagt: non contemnendi sunt quos movet! Spuren eines Textes, in dem bei Lk 9, 28 das „fere“ fehlt, finde ich nur beim Auctor Quaest. Veteris et Novi Testamenti: Factum est post dies octo (Quaest. 107; Migne, P. lat. XXXV 2321) und bei Ambrosius: quid est, quod iste (scil. Lucas) dicit: in diebus octo post haec verba? Der Kontext bei Ambrosius: post haec fere verba in diebus octo adsumsit et duxit in montem (In Luc.

expos. 7, 6, ed. Schenkl 284, 23), scheint die Genesis der Variante anzudeuten[1].

VII. Mk 16, 1 erwähnt ausdrücklich, daß der Einkauf der Spezereien seitens der frommen Frauen nach Ablauf des Sabbats stattfand; Lk 22, 56 verlegt diese Begebenheit ausdrücklich vor den Sabbat. Augustin erwähnt die Differenz mit keinem Worte. Wir wundern uns, daß er bei der Genauigkeit und Sorgfalt, mit der er sonst zu Werke geht, diesen offenbaren Widerspruch übersehen hat. Cod. D gibt auch hier wieder die Erklärung; er liest nicht wie die übrigen Handschriften: Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα κτλ. für Mk 16, 1, sondern einfach: καὶ πορευθεῖσαι ἠγόρασαν ἀρώματα κτλ. Ebenso liest cantabr.: et abeuntes emerunt aromata, ut eum ungerent; sangall. ebenso, nur hat er statt abeuntes: euntes. Interessant ist, wie monac. die Differenz zwischen Markus und Lukas beseitigt: abeuntes emerunt aromata ut eum ungerent et transacto sabbato maria magdalene etc. — Augustin hat die Differenz nicht berührt, weil sein Text gar keine enthielt[2].

---

[1] Für Augustin vgl. außerdem Quaest. evv. 1, 7 (Migne, P. lat. XXXV 1325): Et quod se Dominus ostendit in monte, post sex dies factum dicit unus evangelista; alter vero post octo dies dicit, partem posteriorem primi diei in quo futurum hoc Dominus promisit, et partem priorem novissimi diei in quo completum est, quod promisit, pro totis atque integris diebus annumerans: ut intelligas eum, qui dixit, post sex dies, solos medios commemorasse, qui vere toti atque integri completi sunt. Augustin hat im Jahre 400 überhaupt keine Evangelienhandschrift gekannt, die Lk 9, 28 ein „fere" las. Er würde nicht unterlassen haben, dies zu erwähnen, und wäre dadurch auch wahrscheinlich auf den griechischen Text (ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ) aufmerksam geworden. Vgl. ferner De doctr. christ. 3, 35, 50 (Migne, P. lat. XXXIV 86).

[2] Ähnlich liegt der Fall De cons. evv. 3, 12, 39 (W. 323, 5). Die Synoptiker (Mk 15, 24. Mt 27, 35. Lk 23, 34) berichten, daß alle Kleidungsstücke verlost wurden; Johannes erzählt, daß sie verteilt wurden und nur über das nahtlose Gewand das Los geworfen wurde. Augustin bemerkt zu der Differenz: Breviter a tribus dictum est. Iohannes autem distinctius hoc explicat, quemadmodum gestum sit. Da Cod. cantabrigiensis bei Mk 15, 24 die Worte quis quid tolleret (τίς τί ἄρῃ), in denen

So geschickt auch Burkitt seine These, Augustin habe in der Schrift De consensu die Vulgata benutzt, zu verteidigen verstanden hat, sie wird sich nach dem angeführten Beweismaterial nicht mehr aufrecht halten lassen[1]. Es dürfte kein

---

die Hauptschwierigkeit liegt, ausläßt, um durch seine Lesung mittentes sortem super ea den Markustext dem der andern Synoptiker anzugleichen, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß Augustin die Worte quis quid tolleret nicht in seinem Codex fand. Er würde sich auch die Sache kaum so bequem gemacht haben; denn Tract. in Ioann. 118, 3 (Migne, P. lat. XXXV 1948) kommt er auf die nämliche Differenz zu sprechen. Dort hat er das quis quid tolleret aus Mk 15, 24 und sieht auch wohl, daß in diesen Worten die Schwierigkeit liegt. Er erklärt: quis quid tolleret, id est, quis eam (!) (= vestem inconsutilem) tolleret.

[1] Damit fällt selbstverständlich noch nicht die andere These Burkitts, daß die „Itala" Augustins nichts anderes sei als die Vulgata des hl. Hieronymus; denn P. Corssen hat bei der Rezension des Burkittschen Buches (Gött. gel. Anz. 1897, 416 ff; vgl. Jahresber. für Altertumswissenschaft CI [1899, II] 5) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Frage, welchen Evangelientext Augustin benutzt hat, hier völlig ausscheiden müsse, da die Stelle De doctr. christ. 2, 15, 22 nur von dem Alten Testamente rede. Aber es sei doch wenigstens im Vorübergehen darauf hingewiesen, auf wie schwachen Füßen auch diese These Burkitts (Itala = Vulgata) steht. Corssen meint, es sei mit dem Worte „Itala" die Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen durch Hieronymus bezeichnet. Corssen selbst gesteht, daß eine „gewisse Schwierigkeit" darin liegt, daß diese Arbeit von Hieronymus im Jahre 397, als Augustin das zweite Buch De doctr. christ. schrieb, noch gar nicht vollendet war. Und soll man wirklich glauben, daß Augustin i. J. 397 schreibe: in ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, und mit solch anerkennenden Worten auf die Übersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen hinweise, über die er i. J. 403 nicht kühl, nicht frostig, sondern mit scharfem Tadel an Hieronymus selbst schreibt: Porro in hac posteriore interpretatione, quae versa est ex hebraeo, non eadem verborum fides occurrit, nec parum turbat cogitantem etc. (Epist. 71, 2, 3)? Auch die Unterscheidung, Augustin habe die „Itala", d. h. die Vulgata, lediglich als Interpretationsmittel, nicht für den kirchlichen Gebrauch empfohlen, hilft über die Tatsache nicht hinweg, daß Augustin an der zitierten Stelle deutlich genug zu verstehen gibt, daß er es am liebsten sähe, wenn Hieronymus seine Übersetzungstätigkeit aus dem Hebräischen einstellen würde. Und wie kann Augustin, der vom Hebräischen keinen Buchstaben kannte, von einer Übersetzungsarbeit aus dem Hebräischen ins Lateinische rühmend die tenacitas verborum erwähnen? Schon darum allein kann an der Stelle De doctr. christ. 2, 15, 22 nur von einer Über-

Zweifel daran sein, daß unser Kirchenvater einen altlateinischen Bibeltext seinem gelehrten Werk zu Grunde gelegt hat[1], und dieser bezüglich der Evangelien eine durchgreifende Umgestaltung erfahren hat, während die andern Textstellen aus dem Alten wie dem Neuen Testament durchweg unverändert blieben. Höchst wahrscheinlich wurde diese Arbeit in der Weise ausgeführt, daß über die Zeilen der vetus latina der Vulgatatext geschrieben wurde, wobei dann durch die Unaufmerksamkeit der Abschreiber wieder einige der alten Lesarten in den neuen Bibeltext eingedrungen sind. Nach diesem Tatbestand ist es klar, daß der Evangelientext, wie ihn die Schrift De consensu heute bietet, sowohl für die Vulgata- wie für die Italaforschung von hohem

---

setzung des griechischen Alten Testaments ins Lateinische die Rede sein. Reuß und Zahn haben darum auch von vornherein nur an die Möglichkeit gedacht, die „Itala" sei die hexaplarische Übersetzung des Hieronymus. Aber auch diese Ansicht wird sich nicht halten lassen. Augustin hat von der Übersetzung des Hieronymus aus dem Griechischen im Jahre 403 höchst wahrscheinlich nicht mehr gekannt als das Buch Job (und vielleicht das Psalterium). Jedenfalls aber versichert er in demselben Brief an Hieronymus, er hätte es lieber gesehen, wenn er (Hieronymus), statt aus dem Hebräischen zu übersetzen, die Übertragung aus der Hexapla fortgesetzt hätte: ego sane te mallem graecas potius canonicas nobis interpretari Scripturas, quae Septuaginta interpretum perhibentur. . . . Ac per hoc plurimum profueris, si eam graecam Scripturam, quam Septuaginta operati sunt, latinae veritati reddideris (Epist. 71, 2, 4 6). Noch im Jahre 405 schreibt Augustin an Hieronymus: Deinde nobis mittas, obsecro, interpretationem tuam de Septuaginta, quam te edidisse nesciebam, und: Ideo autem desidero interpretationem tuam de Septuaginta . . . (Epist. 82, 5, 34 35). — Die einzige Möglichkeit, die Stelle De doctr. christ. 2, 15, 22 ohne Textveränderung zu deuten, ist meines Erachtens dann vorhanden, wenn die Itala eine sich durch perspicuitas sententiae und tenacitas verborum auszeichnende Bibelübersetzung ist, die Augustin aus Oberitalien (Mailand) mit nach Afrika gebracht hat. Welche Übersetzung aber damit näher gemeint ist, muß vorderhand, wie noch so vieles im Kapitel „Itala", unbeantwortet bleiben.

[1] Den einzigen Grund, weshalb Augustin in dieser Schrift nicht den Vulgatatext der Evangelien, über den er sich im Jahre 403 (Epist. 71, 4, 6) so schmeichelhaft äußerte, angewandt hat, kann ich nur in der Tatsache erblicken, daß er im Jahre 400 eben von dem Vorhandensein dieser Emendation überhaupt noch keine Kenntnis hatte.

Werte ist, aber auch nur mit großer Vorsicht benutzt werden darf.

Die ursprünglichen Lesarten sind vielfach noch aus dem Kontext Augustins zu eruieren.

Mt 9, 16 lautete nicht: panni rudis, sondern: panni novi (vgl. De cons. evv. 2, 27, 63. W. 167, 18); ebenso liest cantabr.

Mt 14, 23 las Augustin nicht: et dimissa turba mit der Vulgata; denn zweimal (De cons. evv. 2, 47, 100. W. 208, 1 und 21) spricht er von „dimissis turbis" (graec.: τοὺς ὄχλους); cantabr. lautet: et cum dimisisset turbas.

Lk 2, 13 lautete nicht: militiae caelestis, wie der Text (De cons. evv. 2, 5, 17. W. 107, 16) jetzt bietet, sondern „militiae caeli" (vgl. De cons. evv. 2, 5, 15. W. 97, 17); cantabr. hat an dieser Stelle wieder das „caeli".

Lk 9, 10 hat Augustin nicht mit der Vulgata „secessit", sondern „recessit" gelesen (vgl. De cons. evv. 2, 45, 93. W. 200, 3); „recessit" hat auch cantabr.

Jo 2, 15 lautete in Augustins Bibel nicht „flagellum de funiculis", sondern de „resticulis" (vgl. De cons. evv. 2, 67, 129. W. 232, 1). Ebenso liest Augustin wenigstens Tract. in Ioann. 10, 4 (Migne, P. lat. XXXV 1468); palat. hat: resticulis; monac.: resticula; vercell. und veron.: restibus; corbei. II: reste.

Jo 5, 7 las Augustin nicht mittat me in piscinam, sondern deponat me (vgl. De cons. evv. 2, 45, 94. W. 201, 4). Ebenso heißt es nämlich in Serm. 125, 3 (Migne, P. lat. XXXVIII 690).

Jo 6, 3 fand Augustin in seinem Text nicht „subiit ergo", sondern „abiit" (vgl. De cons. evv. 2, 45, 94. W. 201, 7); „abiit" lesen ferner: cantabr., vercell., corbei. II, rhedig., aur. (graec.: ἀνῆλθεν, aber ℵ [manus prima] und D haben ἀπῆλθεν).

Es läßt sich nicht leugnen, daß die äußerst mühsame Arbeit der Textveränderung — man denke nur daran, daß die Kapitel- und Verseinteilung fehlte — mit vielem Fleiße und großer Aufmerksamkeit durchgeführt worden ist. Für

den erstern zeugt die Tatsache, daß verhältnismäßig sehr wenige Lesarten der vetus latina stehen geblieben sind; für die letztere spricht der Umstand, daß an solchen Stellen, wo durch die Textänderung ein Widerspruch zu Augustins begleitenden Worten hervorgerufen worden wäre, die Änderung unterblieb[1].

Aus welcher Absicht mag der Bibeltext umgestaltet worden sein? Es liegt sehr nahe, zu vermuten, daß die Brauchbarkeit des Werkes, das bei seinem Erscheinen — wenn man ein heutiges Wort gebrauchen darf — einem großen Bedürfnis abgeholfen hat, dadurch erhöht werden sollte, daß man den alten, immer mehr außer Gebrauch kommenden Schrifttext mit einem modernen, soweit es möglich war, vertauschte. Danach möchte man wohl geneigt sein, den Zeitpunkt der Umgestaltung wenigstens nicht vor Beginn des 6. Jahrhunderts anzusetzen. Joh. Mill vermutete in der Hand, die den Bibeltext im Speculum änderte, die Cassiodors.

Für unsere Schrift trifft das sicherlich nicht zu, denn als Eugippius (um 500) das Werk De consensu für seinen Thesaurus exzerpierte, fand er den neuen Text schon vor. Anderseits aber darf man sich die Umgestaltung auch nicht allzufrüh denken, denn als die sog. Capitula, d. h. die kurzen Inhaltsangaben der Abschnitte des zweiten, dritten und vierten Buches, verfaßt wurden — und das ist bei Lebzeiten Augustins schwerlich geschehen —, war der alte Text noch vorhanden. Da diese Tatsache an sich nicht ohne Wichtigkeit zu sein scheint, weiterhin dadurch auch ein letztes Bedenken beseitigt werden dürfte, ob Augustin wirklich einen altlateinischen Text benutzt hat, und schließlich sich daraus für das Neue Testament Augustins ein wenn auch noch so dürftiger Beitrag gewinnen läßt, so sei im folgenden der Beweis dargelegt, daß die Capitula zu einer Zeit entstanden sind, als die Schrift De consensu noch ihren ursprünglichen Bibeltext hatte.

[1] Die einzige Ausnahme s. S. 35 f.

Diese Capitula sind selbstverständlich so zu stande gekommen, daß jeder einzelne Abschnitt der Schrift De consensu einer Durchsicht unterworfen ward und dann dessen Inhalt mit möglichst knappen Worten wiedergegeben wurde. Dabei zeigt ihr Verfasser unverkennbar das Bestreben, sich dem Text, den er in der Schrift fand, anzuschließen. Sein Latein ist nichts weniger als klassisch, aber die ungelenkigsten Formen erklären sich aus der engen Anlehnung an die Worte des Werkes De consensu. Lib. 3, cap. 1 (W. 75, 4) z. B. lautet: de cena domini et de expresso traditore eius, quemadmodum inter se quattuor conveniant. Der Ausdruck „de expresso traditore eius" ist mit Hinblick auf De cons. evv. 3, 1, 2 (W. 270, 2) geschrieben, wo es heißt: hic non expressum est, utrum ipse est.

Diese enge Anlehnung an das Werk macht es aber auch klar, daß der Verfasser der Capitula die Schriftstellen so in seine Inhaltsangabe aufnahm, wie er sie im augustinischen Werke las; und wer sich mit dem Evangelientext von De consensu beschäftigt, wird zuweilen gut daran tun, einen Blick in diese Inhaltsangaben zu werfen.

Lib. 2, cap. 33 (W. 67, 14) lautet: ubi vocat ad tollendum iugum et sarcinam suam. Darum hat Augustin Mt 11, 30 nicht „onus meum", wie der Text De cons. evv. 2, 34, 80 (W. 183, 9) heute lautet, sondern „sarcina mea" gelesen. Ebenso lautet die Stelle bei ihm Epist. 26, 5 (ed. Goldb. 87, 20), De doctr. christ. 2, 41, 62 (Migne, P. lat. XXXIV 64), Tract. in Ioann. 12, 6 (Migne, P. lat. XXXV 1487), Contra Adamant. n. 2 (ed. Zycha 118, 1); vgl. De cons. evv. 1, 7, 10 (W. 10, 16); Iuvenc., Ev. 2, 556 (ed. Huemer 67).

Lib. 2, cap. 60 (W. 71, 10) lautet: ubi de ore piscis solvit tributum. Augustin hat also wenigstens an einer Stelle, anstatt des in Mt 17, 23 nach der Vulgata zweimal vorkommenden „didrachma", „tributum" gelesen; „tributum" haben ferner: cantabr., corbei. I, colb., August., In Ps. 137 (Migne, P. lat. XXXVII 1785); vgl. Iuvenc., Ev. 4, 6 (ed. Huemer 112).

Lib. 2, cap. 61 (W. 71, 12) lautet: de puero parvulo etc. Darum hat Augustin Mt 18, 2 nicht: et advocans Iesus parvulum gelesen, sondern „puerum“. Das „parvulum“ hat der Verfasser der Capitula vermutlich aus De cons. evv. 2, 61, 119 (W. 222, 5) herübergenommen; „puerum“ lesen ferner cantabr. und colb.

Lib. 2, cap. 63 (W. 72, 5) wird Mt 19, 21 zitiert: vende omnia tua; so hat darum Augustin auch den Vers gelesen, und nicht, wie er jetzt De cons. evv. 2, 63, 123 (W. 225, 14) lautet: vende omnia, quae habes. „Vende omnia tua“ findet sich in colb., bei Cypr., De laps. 11 (ed. Hartel 244, 25), De op. et eleem. 7 (ed. Hartel 379, 6); bei Zeno l. 1, tr. 3, 5 (Migne, P. lat. XI 286); bei Ambros., In Luc. expos. 7, 196 (ed. Schenkl 371, 20), De Abraham 1, 3, 12 (ed. Schenkl 511, 1), In Ps. 48 (Migne, P. lat. XIV 1162): vende bona tua; ebenso lautet Cypr., Testim. 3, 1 (ed. Hartel 111, 19).

Lib. 2, cap. 69 (W. 73, 1): in qua potestate ista faceret. Der Ausdruck „ista“ macht es wahrscheinlich, daß Augustin in Mt 21, 23 nicht „haec facis“, sondern „ista facis“, und in Mt 21, 24 nicht „haec facio“, sondern „ista facio“ gelesen hat. In Tract. in Ioann. 2, 9 (Migne, P. lat. XXXV 1393) zitiert Augustin Mt 21, 23: Nec ego dico vobis, in qua potestate ista facio; ebenso In Ps. 80, 14 (Migne, P. lat. XXXVII 1041). Die Bemerkung Sabatiers (III 126) zu dieser Lesart Augustins: fortasse ex Luca 20, 2 dürfte, durch das Capitulum als unzutreffend erwiesen sein.

Lib. 2, cap. 79 (W. 74, 20) haben die Worte „ubi mulier unguento pretioso dominum perfudit“ für Mt 26, 7 anstatt des jetzigen Vulgatatextes in De cons. evv. 2, 79, 154 (W. 260, 13) „effudit“ die ursprüngliche Lesart „perfudit“ uns bewahrt; „perfudit“ hat cantabr. Ebenso las Iuvenc., Ev. 4, 413 (ed. Huemer 129).

Lib. 3, cap. 4 (W. 75, 11) lautet: de his quae gesta sunt in illo praedio vel horto etc. Das Wort „praedio“ bezieht sich auf Mt 26, 36, das andere, „horto“, auf Jo 18, 1. Damit ist bewiesen, daß Augustin Mt 26, 36 nicht, wie der Text

in De cons. evv. 3, 4, 10 (W. 281, 4) jetzt hat, „in villam" las, sondern „in praedium"; „praedium" bieten ferner colb. und corbei II.

Es läßt sich wenigstens wahrscheinlich machen, daß der Verfasser der Inhaltsangaben selbst bei seiner Arbeit einen altlateinischen Text — vielleicht denselben wie Augustin — benutzt hat. An manchen Stellen bezeichnet Augustin in der Schrift De consensu einen Evangelienabschnitt dadurch, daß er Anfang und Schluß zitiert; in diesem Falle hat der Verfasser der Capitula die Lücke durch Inhaltsangabe des betreffenden Abschnittes an der Hand seines Bibeltextes ausgefüllt und uns hier Andeutungen gegeben über einzelne Lesarten seiner Bibel.

Lib. 2, cap. 41 (W. 69, 2) weisen die Worte „proferente de thesauro nova et vetera" auf eine Lesart für Mt 13, 52 hin. Die Vulgata liest hier: qui profert de thesauro suo nova etc.; „proferente de thesauro suo" ist die Lesart bei Zeno l. 2, tr. 13, 3 (Migne, P. lat. XI 431)[1], beim Auct. l. de prom. et praedict. Dei p. 3, c. 33 (Migne, P. lat. LI 831), bei August., Serm. 74, 1 (Migne, P. lat. XXXVIII 472), De civ. Dei 20, 4 (ed. Hoffm. 430, 25), Contra Faust. 4, 1 (ed. Zycha 270, 10).

Lib. 2, cap. 61 (W. 71, 18) lautet: de concordia duorum et congregatione trium, de dimittendis peccatis etc. Hinter „trium" fehlt auffallenderweise das Wort „testium" aus Mt 18, 16. Dies fehlt ebenso nur noch bei cantabr. (graec. D om.: μαρτύρων)[2].

Lib. 2, cap. 80 (W. 74, 24) lautet: ubi mittit discipulos, ut praeparent ei manducare pascha? Der Vers Mt 26, 17,

[1] Auf die große Ähnlichkeit zwischen dem Bibeltext Zenos und dem Cyprians hat unlängst A. Bigelmair (Zeno von Verona, Münster i. W. 1904, 71 ff) aufmerksam gemacht.

[2] Tischendorfs kritischer Apparat bemerkt zur Stelle, daß auch Augustin einmal das „testium" auslasse. Aber wahrscheinlich beruht diese Notiz auf einem Druckfehler bei Sabatier (III 106), der beim Zitat von Mt 18, 16 in Serm. 83, 1, 1 das „testium" ausfallen läßt. Die Maurinerausgabe bietet an dieser Stelle das Wort „testium".

auf den sich diese Stelle bezieht, lautet nach der Vulgata: ubi vis paremus tibi comedere pascha? Der Verfasser der Capitula las diesen Vers in seiner Bibel: ubi vis paremus tibi manducare pascha? wie cantabr., colb., corbei. II, gat.-turon. und Hilar., In Matth. 26 (Migne, P. lat. IX 1065), letzterer nur > pascha manducare. Für das Wort „praeparent", das sich allerdings auch auf De cons. evv. 2, 80, 157 (W. 265, 17): „ut praepararent", stützen könnte, möchte ich auf die Lesart des monac. aufmerksam machen, der Mt 26, 19: et praeparaverunt pascha liest.

Zum Schluß noch ein kurzes Wort über den Evangelientext Augustins selbst. Schon oben wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die in De consensu enthaltenen Stellen, welche von der Vulgata abweichen, eigentümlich oft mit derjenigen Textesform, die uns im cod. cantabrigiensis vorliegt, zusammengehen (vgl. S. 34). Jeden Zweifel darüber, ob zwischen dem cod. cantabr. und dem Evangelientext Augustins Beziehungen tatsächlich bestehen, werden die folgenden Untersuchungen (vgl. S. 34 ff) ausgeschlossen haben[1].

Es ist längst beobachtet worden, daß der griechische und der lateinische Text dieses bilinguen, stichisch geschriebenen Codex sich äußerst nahestehen. Um so mehr muß es auffallen, daß der Evangelientext Augustins mitunter der griechischen Textform jener aus dem 6. Jahrhundert stammenden Handschrift noch näher steht als der lateinische cantabrigiensis, z. B.

Mt 26, 36: D: γεθσαμανεί; Aug.: Gethsamani; cantabr.: getsamani.

Mt 27, 41: D: λέγοντες; Aug.: dicentes; cantabr.: dicebant.

---

[1] Hier ist auch der Ort, daran zu erinnern, daß ebenfalls die Stelle im Speculum, an der Mill die Fälschung des Bibeltextes konstatierte, für die Apostelgeschichte bei Augustin auf einen Text hinweist, der im griechischen wie im lateinischen cantabrigiensis eine Stütze findet (vgl. Corp. script. eccl. lat. XII, praef. XVIII). Vgl. ferner J. Rendel Harris, A study of codex Bezae (Texts and Studies II, n. 1), Cambridge 1891, 148 ff. Chap. 14: The codex Bezae a montanist manuscript.

Mk 14, 10: D: ἐκ τῶν ιβ'; Aug.: ex duodecim; cantabr.: de duodecim.

Lk 5, 34: D: ἐφ' ὅσον; Aug.: quamdiu; cantabr.: cum.

Aber es dürften sich auch Beziehungen zwischen dem Evangelientext Augustins und dem lateinischen cantabrigiensis kaum abweisen lassen; häufig genug ist dieser der einzige Text, welcher die augustinische Lesart stützt, ohne daß zugleich auch eine Variante des griechischen cantabrigiensis vorläge (vgl. z. B. Lk 23, 46; Jo 20, 2). Die nähern Beziehungen zwischen dem Codex Bezae und Augustins Evangelientext festzustellen, muß einer Untersuchung vorbehalten bleiben, die sich ein weiteres Arbeitsfeld wählt, als die Schrift De consensu evangelistarum es gewährt.

§ 5. Untersuchung der Quellen.

Als Augustin zur Feder griff, um die Bücher De consensu evangelistarum zu schreiben, war über den Gegenstand, den er zu behandeln gedachte, eine nicht unbeträchtliche Literatur vorhanden. Von Arbeiten, deren Tendenz sich mit der seinigen völlig deckte, gab es allerdings nur eine einzige: die Schrift des Eusebius von Cäsarea Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων. Wie der Titel schon andeutet, behandelt sie Schwierigkeiten, die auf den voneinander abweichenden Berichten der Evangelien beruhen, und gibt die Lösungen derselben. Eine sehr nahe hiermit verwandte Tendenz weisen auch die Matthäushomilien des Chrysostomus auf. Dann hatte die Harmonistik als solche schon eine über zwei Jahrhunderte alte Geschichte; ihre bedeutsamsten Werke, das Diatessaron Tatians, die gleichbetitelte Schrift des Ammonius, die Kanones des Eusebius lagen vor. Nach logischer Folge muß ja freilich die Lösung der Diskrepanzen der Harmonisation vorausgehen, aber trotzdem konnte eine Arbeit, die sich den Ausgleich der Differenzen in den Evangelien als Ziel gesetzt hatte, aus einer bereits vorhandenen Harmonie oder Synopse unter Umständen reichen Gewinn schöpfen; jedenfalls hätte eine solche die Arbeit sehr

erleichtert. Und schließlich lag noch viel verstreutes Material vor in den Kommentaren zu den einzelnen Evangelien, denn die Exegese pflegte damals häufig auf den Parallelbericht im andern Evangelium Rücksicht zu nehmen. Namentlich sind hier zu nennen die Kommentare des Origenes zu Matthäus und Johannes, in denen jedesmal die Parallelstellen herbeigezogen werden, und der durch seinen „synoptischen Zug" bemerkenswerte Kommentar des Ambrosius über das Lukasevangelium. Auch die Schriften gegen Porphyrius müssen sich mit der Frage, ob die Evangelien einander widersprächen, beschäftigt haben.

Obwohl nun Augustinus an keiner Stelle der Schrift eine genauere Quellenangabe macht, so kann man doch von vornherein nicht erwarten, daß jeder einzelne Gedanke, den sie birgt, auch sein geistiges Eigentum war. Augustins eigene Worte lassen das erkennen. Er beruft sich z. B. für die von ihm bevorzugte Verteilung der Evangelistensymbole ausdrücklich auf Vorgänger[1], zu deren näherer Bestimmung uns allerdings jede Handhabe fehlt, da sich diese Verteilung in keiner uns erhaltenen Schrift wiederfindet. Und wenn in der Schrift De consensu einzelne, schon angestellte Versuche von Lösungen abgewiesen werden[2], so ist das ein deutlicher Hinweis, daß Augustin die Vorarbeiten nicht unberücksichtigt lassen wollte.

Aber das Meiste und Wichtigste, was an solchen vorhanden war, blieb unserem Kirchenvater unzugänglich, und zwar aus einem einfachen Grunde. Die in Betracht kommende Literatur ist durchweg auf dem Boden des griechischen Sprachgebietes erwachsen, und ihre Schriften haben zum Teil den Weg zu den Lateinern überhaupt nicht oder erst sehr spät gefunden, zum Teil war wenigstens für Augustinus im Jahre 400 ihre Sprache das Siegel, welches ihren Inhalt seiner Kenntnis verschloß. Das erstere gilt besonders von dem syrischen Diatessaron Tatians und dem griechischen Diatessaron des Ammonius, das

[1] De cons. evv. 1, 6, 9 (W. 9, 3).

[2] De cons. evv. 3, 13, 50 (W. 336, 3); 3, 24, 66 (W. 357, 7).

letztere von Origenes, Eusebius, Chrysostomus und den Schriften gegen Porphyrius.

Die erste uns bekannte Evangelienharmonie hat den Syrer Tatian zum Verfasser. Das Werk ist in der Weise angelegt, daß die synoptischen Berichte in den chronologischen Rahmen des Johannesevangeliums eingefügt wurden. Wenn wir dem Urteil Th. Zahns, der die Rekonstruktion des Diatessarons unternommen hat, vertrauen dürfen, so „übertrifft dieser erste Versuch, auf Grund der kanonischen Evangelien eine einheitliche Geschichte Jesu herzustellen, die meisten, welche ihm bis heute gefolgt sind, an Kühnheit und Geist“ [1]. Der Verbreitungskreis dieser Harmonie blieb ein sehr begrenzter. Wenn selbst Irenäus und Eusebius nur vom Hörensagen über das Diatessaron berichten können, so wundert es uns nicht mehr, daß vor dem 5. Jahrhundert kaum eine dunkle Kunde über das Vorhandensein dieses hoch bedeutsamen Werkes nach dem Abendland gelangt ist[2]. Ähnlich steht es mit der Arbeit des Alexandriners Ammonius, der vielleicht von Tatian den Titel entlehnt, von dessen Schrift aber auch kaum mehr als diesen gekannt hat. Das ammonianische Diatessaron ist übrigens nicht wie das tatianische eine Evangelienharmonie, sondern mehr das, was wir als Synopse zu bezeichnen pflegen. Eusebius schreibt darüber in seinem berühmten Brief an Karpianus: „Der Alexandriner Ammonius hat sichtlich mit Aufwand großer Gelehrsamkeit und Sorgfalt uns das Diatessaron hinterlassen, indem er dem Matthäusevangelium die gleichlautenden Abschnitte der übrigen Evangelien zur Seite stellte, was aber zur unausbleiblichen Folge hatte, daß der fortlaufende Zusammenhang der drei (übrigen Evangelien) zerstört wurde.“ [3]

---

[1] Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I. Tl: Tatians Diatessaron, Erlangen 1881, 260.

[2] Vgl. Zahn a. a. O. 5 ff.

[3] Ἀμμώνιος μὲν ὁ Ἀλεξανδρεὺς πολλὴν ὡς εἰκὸς φιλοπονίαν καὶ σπουδὴν εἰσαγαγόμενος τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον, τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς, ὡς ἐξ ἀνάγκης συμβῆναι τὸν τῆς ἀκολουθίας εἱρμὸν τῶν τριῶν διαφθαρῆναι ὅσον ἐπὶ τῷ ὕφει

Von den Lateinern wird Ammonius vor Hieronymus nicht erwähnt[1]. Erst des letzteren Schriftstellerkatalog aus dem Jahre 392 scheint seinen Namen in das Abendland getragen zu haben[2]. Einen vollgültigen Beweis für die Tatsache, daß man selbst im 6. Jahrhundert hier weder von Tatian noch von Ammonius wußte, bietet die Vorrede Viktors von Capua († 554) zu seiner Ausgabe des Neuen Testamentes. Ihm fiel, so berichtet er dort, zufällig ein aus den vier Evangelien zusammengesetztes Buch in die Hände, ohne Titel und Verfasser. Als er sich nun eifrig bemühte, den letzteren festzustellen, fand er an Nachrichten, die ihm Anhalt boten, einzig bei Eusebius: seine Notizen über Ammonius und Tatian in der Kirchengeschichte[3]. Die Worte des gelehrten und belesenen Bischofs zeigen uns deutlich genug, wie es zu seiner Zeit mit der Kenntnis der beiden Werke im Abendlande stand. Augustinus hat jedenfalls weder von dem einen noch von dem andern jemals einen Buchstaben gesehen, ja nicht von ihrem Vorhandensein Kenntnis gehabt; die Worte, welche er seinem eigenen Versuch einer Harmonisierung der Kindheitsgeschichte anfügt[4], lassen es deutlich erkennen: er hat nie davon gehört, daß jemals schon ein ähnlicher Versuch unternommen worden war.

Das Diatessaron des Ammonius fand bei Eusebius nicht ungeteilten Beifall, regte ihn aber zu einer neuen Arbeit an, die in der Folgezeit für die Harmonistik von großer Bedeutung wurde, zur Aufstellung der sogen. Kanones. Eusebius zerlegte zunächst den Evangelientext in bestimmte Abschnitte (sectiones), bezeichnete diese am Anfang mit fortlaufenden Ziffern und stellte dann unter Anwendung jener Ziffern Tabellen

---

τῆς ἀναγνώσεως. Der Brief ist abgedruckt bei Tischendorf (Gregory), Novum testamentum, ed. VIII crit. mai. III 145.

[1] Vgl. Zahn, Tatians Diatessaron 8.

[2] De vir. ill. c. 55.

[3] Codex Fuldensis, ed. E. Ranke, Marb. u. Lips. 1868, 1.

[4] De cons. evv. 2, 6, 18 (W. 115, 13): hoc exemplo, sive ut a me factum est, sive alio modo commodius fieri possit, videat unusquisque et in ceteris talibus locis fieri posse, quod hic factum esse perspexerit.

(canones) zusammen, die das Verhältnis der Evangelien zueinander veranschaulichten. Kanon 1 enthielt jene Partien, die allen Evangelisten gemeinsam waren, Kanon 2—4 die durch drei Evangelien vertretenen Berichte, Kanon 5—9 die in zwei Evangelien sich findenden Abschnitte, endlich Kanon 10 die Stücke der einzelnen Evangelien, für die kein Parallelbericht vorlag. Hat Augustin diese Kanones gekannt? Th. Zahn hat die Frage, wie oben (S. 20 f) schon erwähnt, recht entschieden bejaht. „Diese von Hieronymus bei den Lateinern eingeführte Einrichtung des Evangelientextes hat Augustinus sichtlich für seine harmonistische Arbeit benutzt . . . Eben hierdurch ist aufs neue bewiesen, daß Augustin in De consensu evangelistarum die Vulgata zu Grunde gelegt hat.“ Nachdem aber oben gezeigt wurde, daß der hl. Augustinus tatsächlich einen altlateinischen Text benutzt hat, dürfte Zahn selbst wohl seine Ansicht über die Benützung der Kanones seitens des Kirchenvaters fallen lassen. Da sich auch nicht das geringste Anzeichen dafür finden läßt, daß Augustin vor dem Jahre 403 von der durch Hieronymus vorgenommenen Emendation des Evangelientextes Kenntnis hatte, so dürfte es beinahe als sicher gelten, daß Augustin erst in dem Zeitraum zwischen 400 und 403 eine Vulgatahandschrift und mit ihr dann auch allerdings die Kanones des Eusebius zu Gesicht bekam. Jedenfalls aber gibt die Behauptung Zahns, Augustin habe die Kanones „sichtlich“ benutzt, noch keinen Anlaß, sich mit ihr ernstlich auseinander zu setzen. Der Plan der Schrift De consensu (vgl. den folgenden §) enthält für diese These auch nicht den geringsten Anhaltspunkt.

War Augustinus auch nicht, wie man ihm früher bisweilen auf einige seiner Selbstäußerungen hin glaubte, des Griechischen gänzlich unkundig, so war es ihm doch auch um das Jahr 400 noch nicht wohl möglich, von solch umfangreichen Arbeiten wie den Matthäushomilien des Chrysostomus oder den auf breitester Grundlage aufgebauten Kommentaren des Origenes Kenntnis zu nehmen und sie für seine Arbeiten zu verwerten. Bei Chrysostomus läßt sich denn auch nichts aufweisen, was

die Annahme, Augustin habe aus diesen Homilien geschöpft, stützen könnte. Von Origenes gilt das nicht so ganz. Hätten seine Lösungen zwar auch dem Augustin in lateinischer Übersetzung vorgelegen, so mußten sie für diesen, bei der grundverschiedenen Anschauung über die Geschichtlichkeit der Evangelienberichte, beinahe völlig unbrauchbar sein. „Die Differenzen, die zwischen den Berichten (der Evangelien) obwalten, sind Origenes nicht entgangen; aber er findet keinen andern Ausweg aus der Schwierigkeit als die Annahme, daß die Wahrheit dieser Erzählungen nicht auf dem geschichtlichen Gebiete liege, sondern auf dem idealen Gehalte beruhe. Origenes kennt Leute, deren Glaube Schiffbruch gelitten hat, weil sie über die Differenzen nicht hinauskamen und weil sie unmöglich eine Schrift als wahr und vom göttlichen Geiste eingegeben gelten lassen konnten, in der unvereint solche Widersprüche nebeneinander lagen. Origenes kann diesen wahrheitsuchenden Seelen nicht anders helfen, als indem er die geschichtliche Wahrheit preisgibt und für wahrhaftig, bleibend und wertvoll nur die Idee bestehen läßt, deren Symbol die Geschichte ist... Seinem Kanon getreu macht Origenes in der Auslegung denn auch niemals den Versuch, die Gegensätze zu verschleiern.“ [1] Es genügt, diese Worte des Herausgebers der neuen Origenesausgabe, Erw. Preuschen, angeführt zu haben, um klarzulegen, daß zwischen der Methode des Origenes und jener des Augustinus eine unüberbrückbare Kluft liegt. Hier werden die Widersprüche aufs entschiedenste in Abrede gestellt, dort werden sie unverblümt zugegeben; hier wird die geschichtliche Wahrheit aufs nachdrücklichste betont, dort wird sie schlankweg preisgegeben. Die Übernahme der Lösungen solcher Schwierigkeiten durch Augustinus von Origenes verbot sich somit von selbst; aber die Übernahme einzelner Gedanken von ihm war dadurch ja noch nicht ausgeschlossen. Und diese

[1] Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgeg. von der Kirchenväter-Kommission der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. Origenes IV. Bd: Der Johanneskommentar, herausgeg. von E. Preuschen, Leipzig 1903, Vorw. LXXXV.

ist tatsächlich erfolgt, aber nicht auf geradem Wege. Augustin hat zwar Schriften des Origenes im Original nie kennen gelernt, aber Ambrosius hatte in den zwei ersten Büchern seines um 387[1] verfaßten Lukaskommentars den Origenes sehr fleißig ausgeschrieben[2]. Diese Schrift des Ambrosius aber hat Augustin gekannt. An sich ist es ja schon wahrscheinlich, daß bei dem nahen und herzlichen Verhältnis, welches zwischen Ambrosius und Augustin bestand, eine Schrift des geistigen Vaters ihren Weg bis zum Sohne — von Mailand nach Hippo — in einem Zeitraum von mehr als einem Jahrzehnt gefunden hat. Außerdem liegen in folgenden Parallelstellen deutliche Hinweise auf die Abhängigkeit vor.

Ambrosius.	Augustinus.
prol. 3 (ed. Schenkl 5, 5): (Iohannes) transcendit nubes, transcendit virtutes caelorum, transcendit angelos et verbum in principio repperit et verbum aput deum vidit.	1, 4, 7 (W. 6, 23): (Iohannem) transcendisse nebulam, qua tegitur omnis terra, et pervenisse ad liquidum coelum, unde . . . videret in principio verbum deum aput deum[3].
prol. 7 (Sch. 8, 16): unde etiam hi qui quattuor animalium formas, quae in Apocalypsi revelantur, quattuor evangelii libros intelligendos arbitrati sunt . . .	1, 6, 9 (W. 9, 3): Unde mihi videntur qui ex apocalypsi illa quattuor animalia ad intelligendos quattuor evangelistas interpretati sunt . . .
3, 12 (Sch. 107, 16): quod vero per Salomonem Matthaeus generationem derivandam pu-	2, 4, 12 (W. 93, 17): Matthaeus ab ipso David per Salomonem descendit, in cuius matre

[1] Vgl. M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur IV 1, München 1904, 307 f.

[2] Vgl. Corpus script. eccles. lat. XXXII, praef. XIII f.

[3] Vgl. Tract. in Ioann. 36, 1: Erexit se (Iohannes) non solum super terram et super omnem ambitum aeris et coeli, sed super omnem etiam exercitum Angelorum, omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia; und Serm. 253, 4, 5: Transcendit nubes et transcendit sidera, transcendit angelos, transcendit omnem creaturam, pervenit ad Verbum, per quod facta sunt omnia.

tavit, Lucas vero per Nathan, alteram regalem, alteram sacerdotalem Christi familiam videtur ostendere.

ille peccavit; Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit, per quem prophetam (sic!) deus peccatum illiuse expiavit. 1, 2, 4 (W. 4, 9): Mattheus suscepisse intelligitur incarnationem domini secundum stirpem regiam . . . Lucas autem circa sacerdotalem domini stirpem adque personam occupatus apparet. nam et ad ipsum David non regium stemma secutus ascendit . . .

1, 10 (Sch. 17, 25): adsecutum itaque se non pauca dixit (Lucas), sed omnia et adsecuto omnia visum est scribere non omnia, sed ex omnibus; non enim scripsit omnia, sed adsecutus est omnia. quia quae fecit inquit Iesus, si scribantur omnia, nec ipsum capere mundum arbitror. advertis enim quod consulto etiam ea quae ab aliis scripta praeteriit, ut diversa in evangelio gratia refulgeret.

4, 8, 9 (W. 404, 19): nec ideo, quia dixit (Lucas) de omnibus se fecisse sermonem quae coepit Iesus facere et docere usque in diem, quo mandavit apostolis, putari debet omnia scripsisse in evangelio suo, quae Iesus . . . fecit et dixit, ne sit contrarium Iohanni, qui ait multa alia fecisse Iesum, quae si scriberentur, mundum totum non potuisse capere illos libros, cum etiam constet ab aliis evangelistis non pauca narrata, quae Lucas ipse narrando non adtigit. de omnibus ergo fecit sermonem, eligendo de omnibus, unde faceret sermonem . . .

Zu Lk 8, 22—48 bemerkt Ambros. 6, 57 (Sch. 255, 17): non enim credunt, qui conprimunt, credunt qui tangunt.

Zur selben Stelle Aug. 2, 20, 50 (W. 151, 21): mulier, quae fluxum sanguinis patiebatur, quamvis fimbriam vestimenti

fide tangitur Christus, fide Christus videtur, non corpore tangitur . . .	eius tenuerit, magis tamen tetigit dominum, quam illae turbae, a quibus premebatur . . . haec, quo magis credidit, eo magis tetigit dominum . . .[1]

Die angeführten Parallelen mögen genügen, um zu zeigen, daß und wie Augustin den Ambrosiuskommentar gekannt und benutzt hat. Zur Lösung wirklicher Schwierigkeiten aber kam letztere Arbeit trotz des „merkwürdigen, synoptischen Zuges, der durch den Kommentar geht“[2], für Augustin als Vorarbeit nicht in Betracht, da Ambrosius sich nur selten mit dem Literalsinn des Textes beschäftigt hat, sondern lieber nach Art des Origenes dem tieferen, mystischen Sinn nachgeht und auf diese Weise der Schwierigkeiten Herr zu werden sucht.

Einer genaueren Untersuchung bedürfte noch die Frage, ob vielleicht Augustin des Eusebius Schrift Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων gekannt und verwertet hat. Nach den uns erhaltenen Resten zu urteilen, war ja der Umfang dieser Schrift nicht so groß, als daß ihre Sprache ein unüberwindliches Hindernis gegen ihre Heranziehung gebildet hätte, und dann war es ja auch das einzige Werk, dessen Tendenz sich mit der augustinischen völlig deckte. Die Mitteilung des Latinus Latinius in einem Briefe an Andreas Masius, daß die Schrift des Eusebius De evangeliorum diaphonia in Sizilien entdeckt sei, beruhte wohl auf einem Irrtum, wenigstens harrt die dort ausgedrückte Hoffnung, daß sie bald herausgegeben würde[3], bis heute noch der Erfüllung; aber inzwischen hat Angelo Mai umfangreiche Fragmente des Werkes in seiner Nova patrum bibliotheca[4] veröffentlicht. Der größte Teil dieser Fragmente liegt freilich nicht in seiner ersten Gestalt vor, sondern in einer von unbekannter Hand gekürzten

[1] Vgl. Serm. 62, 3, 5.
[2] M. Schanz, Gesch. der röm. Literatur IV 1, 307.
[3] Vgl. Nova patrum bibliotheca IV, Romae 1847, 217.
[4] Ebd. 219—309.

Form (S. 219—268). Eine vollständigere Gestalt weisen auf einige Fragmente aus der Lukaskatene des Niketas, sowie einige in syrischer Übersetzung erhaltene Stücke (S. 268—282). Von einem weiteren Teil endlich urteilt der Herausgeber, daß sie den Text in ursprünglicher Form bieten (S. 283—298). Diese Stücke sind ebenfalls der genannten Katene entnommen. Aus dem ersten Teil, der Epitome, können wir ersehen, daß das ganze Werk in drei Bücher zerfiel, von denen die beiden ersten, an Stephanus gerichtet, Lösungen der Diskrepanzen aus der Kindheitsgeschichte (S. 219—254), das letzte, dem Marinus gewidmet, Lösungen aus den Differenzen der Auferstehungsberichte gab (S. 255—268). Eusebius selbst erklärt, daß er den dazwischen liegenden Stoff, den die abweichenden Berichte der Evangelien boten, nicht behandelt habe[1].

Mai wollte es in seinem Vorwort[2] unentschieden lassen, ob Augustin von Eusebius abhängig sei; wir glauben mit voller Sicherheit uns dafür entscheiden zu dürfen, daß er die Schrift Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων im Jahre 400 nicht gekannt hat. Freilich weist De consensu Gedanken auf, die sich schon bei Eusebius finden. So bezeichnet schon Eusebius den in der Stammtafel bei Lukas (3, 31) erwähnten Nathan als Propheten[3], eine sonderbare Verwechslung, die bei Augustin (De cons. evv. 2, 4, 12. W. 93, 19) wiederkehrt; und die Erklärung von der Erfüllung der Weissagung

---

[1] Τῶν ἐν τοῖς θεοπνεύστοις εὐαγγελίοις περὶ τὴν ἀρχὴν ἀπορουμένων ζητημάτων καὶ λύσεων δύο πεπονηκὼς ἤδη πρότερον συγγράμματα, πάρειμι νῦν, τὰ μέσα παρελθών, ἔπειτα πρὸς τῷ τέλει τῶν αὐτῶν πάντοτε τοῖς πᾶσι ζητούμενα· A. a. O. 255.

[2] Utrum S. Augustinus, qui suo quodam peculiari modo, ingenioque loquitur, ad Eusebium nostrum respexerit, non definio; nam modo congruit, modo dissidet, quod tali in opere fieri necesse est. A. a. O. 218.

[3] Eusebius drückt sich nicht sicher aus: ... ἀλλὰ διὰ Νάθαν, ὃς ἦν τοῦ Δαβὶδ παῖς· (φασὶ δὲ τὸν Νάθαν καὶ προφητεῦσαι κατὰ τὰ ἐν ταῖς βασιλείαις φερόμενα) S. 229. Allerdings fehlt der eingeklammerte Teil in der im allgemeinen besseren Lukaskatene des Niketas, aber hier muß das augustinische Prinzip Anwendung finden: nulla fuit causa, cur adderetur, cur autem tolleretur, fuit utique causa. S. 230 spricht auch Eusebius einfach vom προφήτης Νάθαν.

Mt 12, 40[1] durch die Annahme, daß die dreistündige, von den Synoptikern berichtete Finsternis beim Tode Jesu als Nacht und die darauf wieder eintretende Helle als Tag zu rechnen sei, damit die drei Tage und drei Nächte zusammenkämen, die der Menschensohn im Schoße der Erde ruhen wollte, ist ja sicher auch absonderlich genug, um nicht zweimal erdacht zu werden. Wir finden aber wieder diesen Gedanken sowohl bei Eusebius (S. 267) als auch bei Augustinus (De cons. evv. 3, 24, 66. W. 357, 10) erwähnt[2]. Aber in den genannten beiden wie in andern Fällen dürfte Augustin andere Lateiner eingesehen haben, über deren Bekanntschaft mit der Schrift des Eusebius kein Zweifel bestehen kann. Den „Propheten" Nathan hat Augustin wohl durch Ambrosius[3] überkommen, den Lösungsversuch des dreitägigen Aufenthaltes Christi im Grabe konnte Augustin aus dem Kommentar des Hieronymus zu Jonas[4] kennen lernen. Sowohl Hieronymus wie Ambrosius aber wußten die Quaestiones evangelicae des Eusebius zu schätzen.

Nehmen wir aber an, daß Augustin den Eusebius selbst gekannt hat, so bleibt uns unerklärlich, weshalb er zuweilen die besseren Lösungen desselben unbeachtet läßt. Eusebius nimmt z. B. an, daß die Ankunft der Magier nach der Darstellung Jesu im Tempel erfolgte[5], eine Annahme, die eine ganze Reihe von Schwierigkeiten sofort aus dem Wege räumt, während Augustin sich darin verwickelt, indem er die Ankunft

[1] Mt 12, 40: Sicut enim fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus: sic erit filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus.

[2] Beide lehnen übrigens diese sehr künstliche Erklärung ab.

[3] Expos. ev. Lucae 3, 47 (ed. Schenkl 135, 19) al.

[4] Hieron., Comment. in Ion. 2. 2 (Migne, P. lat. XXV 1131). Den um Ostern 398 verfaßten Kommentar des Hieronymus zu Matthäus, ein Reisegeschenk an den damals aus dem Heiligen Lande nach Rom zurückkehrenden Eusebius von Cremona (vgl. M. Schanz, Gesch. der röm. Literatur IV 1. 426 f), hat Augustin bei Abfassung der Schrift De consensu nicht gekannt. In diesem Kommentar verweist Hieronymus zu Mt 12, 40 auf seinen Jonaskommentar.

[5] Nova patrum bibliotheca IV 253 f.

vorher ansetzt[1]. War ein Epiphanius einsichtig genug, sich diese Lösung von Eusebius anzueignen[2], so dürfen wir das doch auch wohl von Augustinus erwarten.

Ein entscheidender Grund aber, warum dieser die Schrift des Eusebius nicht gekannt haben kann, ist folgender: Als Lösung der Frage, wie die beiden Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas miteinander zu vereinigen seien, bot die Schrift des Eusebius den bekannten Brief des Julius Afrikanus an Aristides[3], in welchem zum ersten Male bestimmt und klar die Verschiedenheit der beiden Genealogien durch die sog. jüdische Leviratsehe erklärt wurde. Routh betrachtete zwar ohne weiteres diesen Brief des Afrikanus als einen den Quaest. evv. ursprünglich nicht angehörigen, sondern später interpolierten Bestandteil[4], indessen ist durch die Veröffentlichung der Fragmente die Unrichtigkeit dieser Ansicht außer Frage gestellt[5].

Augustin kommt in seinen Werken wiederholt auf die Differenzen in den Genealogien, aus denen die Gegner ganz besonders Kapital geschlagen haben müssen[6], zu sprechen; z. B. Serm. 51 (de concordia evangelistarum Matthaei et Lucae in generationibus Domini); Quaest. evv. 2, 5; Contra Faust. 3, 3; De cons. evv. 2, 3, 5 ff. (W. 84, 19). In der Schrift

---

[1] De cons. evv. 2, 5, 17 (W. 109, 18).

[2] Haer. 51, n. 9 (Migne, P. gr. XLI 903).

[3] Nova patrum bibliotheca IV 231.

[4] M. J. Routh, Reliquiae sacrae II[2], Oxonii 1846, 331.

[5] Vgl. F. Spitta, Der Brief des Julianus Afrikanus an Aristides, Halle 1877, 10. Auch aus Hieronymus, Comment. in Matth. 1, 16 (Migne, P. lat. XXVI 23) geht hervor, daß bei Eusebius etwas über die Leviratsehe zu finden war: super hoc et Africanus temporum scriptor et Eusebius Caesareensis in libris διαφωνίας εὐαγγελίων plenius disputarunt.

[6] Orig., Hom. 28 in Luc. (Migne, P. gr. XIII 1872): quae res nonnullos plurimum perturbavit. Euseb., Hist. eccl. 1, 7 (Migne, P. gr. XX 89): διαφωνεῖν τε νομίζονται τοῖς πολλοῖς, τῶν τε πιστῶν ἕκαστος ἀγνοίᾳ τἀληθοῦς εὐρησιλογεῖν εἰς τοὺς τόπους πεφιλοτίμηται (vgl. dazu Spitta a. a. O. 23). August., Contra Faust. 3, 3: putant (Manichaei) istam quaestionem non posse dissolvi. Das Schlagwort der Gegner war nach August., Serm. 51, 17, 27: Duos filios potest habere homo, duos autem patres non potest.

Quaest. evv. gibt Augustin zum Ausgleich der Differenz drei Lösungen, darunter an mittlerer Stelle die Annahme einer Leviratsehe; diese aber befriedigt ihn am wenigsten, er nennt sie eine causa infirma, da ja in diesem Falle die Kinder den Namen des Verstorbenen tragen müßten[1]. Dementsprechend wird in Contra Faust. und in De consensu diese Annahme überhaupt nicht erwähnt, in beiden Fällen vertritt Augustin einfach jene Erklärung, wonach Jakob der wirkliche, Heli der Adoptivvater Josephs ist.

Erst in späteren Jahren kam Augustin zu der Einsicht, daß seine Annahme, die aus der Leviratsehe hervorgegangenen Kinder müßten den Namen des Verstorbenen tragen, irrig war, und daß die Leviratsehe in Wirklichkeit die beste Lösung der Frage darstellte. Diese Einsicht verschaffte ihm aber, wie er selbst ausdrücklich bemerkt[2], der Brief des Afrikanus, von dem er vorher keine Kenntnis hatte. Damit ist aber auch bewiesen, daß Augustin die Quaest. evang. des Eusebius nicht kannte, als er seine libri de consensu evangelistarum schrieb.

Suchen wir das Ergebnis unserer Untersuchung kurz zusammenzustellen, so läßt sich in der uns erhaltenen Literatur

---

[1] Quaest. evv. 2, 5 (Migne, P. lat. XXXV 1335): Quaerendum igitur, quomodo duos patres potuerit habere Ioseph. Et mihi quidem in praesentia tres causae occurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus sit. Aut enim unus erat Ioseph naturalis pater et alter eum adoptaverat: aut more Iudaeorum cum sine filiis unus decessisset, uxorem eius propinquus accipiens, filium quem genuit, propinquo mortuo deputavit, ut cum ab altero alteri genitus esset Ioseph, convenienter duos patres habere diceretur. Aut unus Evangelista patrem eius, a quo genitus est, nominavit, alter vero vel avum maternum vel aliquem de cognatis maioribus posuit, ut propter consanguinitatis vinculum in filii loco Ioseph non absurde constitueretur, ut inde iam usque ad David non eundem, quem Matthaeus generationum ordinem texeret. In quibus causis illa videtur infirma, quam secundo loco posuimus: quia cum quisque apud Iudaeos defuncto fratre vel propinquo prolem de uxore eius exsuscitat, illud quod nascitur nomen defuncti solet accipere. Ergo aut adoptio solvit istam quaestionem, aut origo maiorum aut aliqua alia causa, quae nobis in praesentia non occurrit.

[2] Retract. 2, 7 12 16.

keine Quelle — der Lukaskommentar des Ambrosius kann als solche nicht betrachtet werden — aufweisen, aus der Augustin geschöpft haben könnte. Das berechtigt allerdings noch nicht zu dem Urteil, daß er auch aus keiner fremden Quelle geschöpft hat. Es kann Augustin nicht bestritten werden, daß er mit seiner Schrift De consensu im Abendland für die Harmonistik bahnbrechend gewirkt hat, aber Vorgänger fehlten ihm sicherlich auch dort nicht. In seinem Werke Contra Faustum, das vor der Schrift De consensu abgefaßt wurde — denn es wird hier (1, 5, 8. W. 8, 11) zitiert —, scheint er anzudeuten, daß die von ihm gebotene Lösung der Genealogienfrage nicht auch von ihm selbst herrührt; sicherlich sagt er an derselben Stelle, daß „von jenen frommen Männern noch mehreres Derartige untersucht und gefunden wurde“ [1]. Aber wer diese „frommen Männer“ gewesen sind, und wie eingehend ihre Arbeit war, läßt sich nicht feststellen. Vielleicht ließ die Schrift De consensu des gefeierten Bischofs von Hippo andere, weniger bedeutende Arbeiten für die Mit- und Nachwelt als überflüssig erscheinen.

§ 6. Inhaltsübersicht und Plan der Schrift.

1. Buch. Der Anfang des ersten Buches beansprucht eine besondere Bedeutung, weil darin die grundlegenden har-

[1] Contra Faust. 3, 3: Facile fuit ergo religiosis perscrutatoribus divinarum litterarum, aliquantulum considerare et videre in diversis Christi generationibus a duobus evangelistis commemoratis, quomodo duos patres potuit habere Ioseph, quorum progenitores diversi enumerentur. hoc et vos, si studium contentionis non excaecaret, facile videre possitis. sed ab illis viris alia etiam quaesita et inventa sunt, cum omnes harum narrationum partes pertractarent. Ähnlich Serm. 240, 1, 1: Ut autem ostendantur evangelistae omnes quattuor in eo, quod simul omnes dicunt et non praetermittunt, id est vel de passione vel de resurrectione Christi, non inter se dixisse contraria, valde operosus est labor. Nonnulli enim putaverunt eos inter se esse contrarios, cum ipsi essent contrarii animae suae. Et ideo data est opera ab eis, qui potuerunt, adiuvante domino, ut ostenderentur inter se non esse contrarii. Vielleicht geht aber die letzte Stelle auf sein eigenes Werk De consensu; vgl. damit, wie er sich über De cons. evv. in Tract. in Ioann. 112, 1 äußert.

monistischen Anschauungen, Vierzahl der Evangelisten, ihr Abhängigkeitsverhältnis, ihre besondern Tendenzen zur Sprache kommen. Der Inhalt dieser Kapitel (1—7) bedarf noch einer genaueren Erörterung. Der folgende Teil gilt dem Nachweis, daß Christus kein weiser Hebräer, sondern der eingeborne Sohn Gottes ist, von den Propheten des einen, wahren, über die Heidengötter sichtlich triumphierenden Gottes Israels verkündet. Die Apostel, welche die Verwerflichkeit des Götzendienstes predigten und die Vernichtung der heidnischen Tempel und der Götterbilder veranlaßten, haben nicht etwa ihren Lehrer und Meister Christus mißverstanden, sondern sie waren nur Vollstrecker seiner Befehle, Vollzieher des göttlichen Willens. Sie sind überhaupt mit Christus eins, wie die Glieder mit dem Haupte; darum ist ein Widerspruch unter ihnen nicht denkbar.

2. Buch. Am Faden des Matthäusevangeliums sich haltend, sucht Augustin nun darzulegen, daß zwischen den vier Evangelisten ein Widerspruch tatsächlich nicht besteht. Dies führt er durch, indem er dem Matthäusevangelium die Paralleltexte gegenüberstellt, die dabei zu Tage tretenden harmonistischen Schwierigkeiten erörtert und dabei gelegentlich die von ihm befolgten Grundsätze einfließen läßt. Diese Methode wird bis zum Abendmahl durchgeführt.

3. Buch. Aus Zweckmäßigkeitsgründen verläßt Augustin die im zweiten Buche angewandte Methode bei Erörterung der Differenzen in den Abendmahlsberichten. Er glaubt auf anderem Wege leichter zum Ziel zu kommen. Von nun an stellt er nicht mehr die einzelnen Abschnitte einander gegenüber, sondern verflicht die verschiedenen Berichte zu einem Ganzen (omnium omnia contexamus et in unam narrationem faciemque digeramus: De cons. 3, 1 [W. 268, 7]) und sucht nebenher die widersprechenden Aussagen zu vereinigen. So haben wir denn im dritten Buche eine Art Harmonie des Abendmahls, der Leidensgeschichte und der Auferstehung. Streng durchgeführt ist diese Methode aber nirgends, besonders in der zweiten Hälfte des Buches wird sie nach Bedürfnis ver-

lassen, und Augustin nähert sich wieder der im zweiten Buch befolgten.

4. Buch. Das letzte Buch, von verhältnismäßig sehr geringem Umfang, behandelt zunächst die Differenzen, welche in den Berichten zwischen Markus auf der einen, Lukas und Johannes auf der andern Seite sich finden. Die meisten davon sind bereits im zweiten Buch zur Sprache gekommen, da gewöhnlich schon eine Stelle bei Matthäus den Anlaß zur Erörterung bot; und von den Abendmahlsberichten an ist die Konsonanz ja im dritten Buch schon nachgewiesen. Dann wird, noch kürzer, Lukas mit Johannes verglichen, und schließlich „bleibt allein Johannes übrig, und es ist keiner mehr da, der mit ihm verglichen werden könnte". Darum bietet Augustin zum Schluß in kurzen Zügen ein Bild des Evangeliums nach Johannes, dem Adler unter den Evangelisten. Mit dem Adler nimmt auch hier die Darstellung Augustins, die, dem trockenen Gegenstand entsprechend, manchmal so müde und ermüdend sich hinzieht, einen höheren, freieren Flug; und das Schlußkapitel des letzten Buches (4, 10) ist mit seiner begeisterten Sprache ein herrliches Zeugnis für seine wunderbare theologische Erudition nicht minder, wie für seine tief empfundene, aufrichtige Verehrung und Liebe des Evangeliums.

I. Hauptteil.

Die Voraussetzungen der Harmonistik.

§ 7. Der Inspirationsbegriff Augustins.

Eine Würdigung der harmonistischen Versuche Augustins ist nicht möglich ohne Kenntnis der Grundlagen, auf denen sich seine Arbeit aufbaut: seines Inspirationsbegriffes und seiner Ansicht über das wechselseitige Verhältnis der Evangelisten untereinander. Zur Darlegung des Inspirationsbegriffes bei Augustin beschränken wir uns im folgenden auf das freilich durchaus nicht dürftige Material, das uns in den Libri de consensu vorliegt[1]. Für eine allseitige Behandlung dieser Frage kämen namentlich noch in Betracht die drei ersten Bücher seiner „biblischen Hermeneutik" (De doctrina christiana) und weiterhin die gewaltigste Apologie des Christentums, die bis heute geschrieben ward: De civitate Dei. Diese beiden Werke aber, sowie in den übrigen Schriften verstreute Stellen sollen nur soweit herbeigezogen werden, als sie ergänzend und stützend zur Seite treten können.

Die Summe der Mitteilungen, welche von seiten Gottes an die Menschheit erfolgte, faßt Augustinus zusammen in den Satz: „Gott hat ehemals durch die Propheten, dann durch sich selbst, später durch die Apostel gesprochen." Diese Mitteilung erfolgte nicht nur auf mündlichem, sondern auch auf schriftlichem Wege. „Er hat", so heißt es darum weiter, „auch eine Schrift gegründet von hervorragendem Ansehen."[2]

[1] A. Harnack (Lehrb. der Dogmengeschichte II[3] 81) nennt De consensu eine Schrift, die für Augustins Stellung zur Heiligen Schrift besonders lehrreich ist.

[2] De civ. Dei 11, 3.

Wie weit erstreckt sich, das ist die erste Frage, die wir im folgenden zu beantworten suchen wollen, der hier gelehrte Einfluß Gottes auf das Zustandekommen der Heiligen Schrift? Für Augustin steht es fest, daß Gott den Anlaß, den Befehl zum Schreiben gegeben hat. „Man muß glauben, daß die Aufzeichnung des Evangeliums auf göttliche Anordnung hin erfolgte." Darum darf man auch nicht die Reihenfolge, in der die einzelnen Evangelisten ihre Schrift abfaßten, — zuerst und zuletzt je ein Apostel, dazwischen die beiden Apostelschüler — als eine Sache des Zufalls betrachten, sondern so ist es von Gott vorausgesehen und gewollt. „Damit wir Menschen nicht etwa meinten, es sei von Belang, ob diejenigen uns das Evangelium verkünden, die dem auf der Erde erschienenen Herrn als Jünger gefolgt sind, oder diejenigen, welche das, was sie von diesen Jüngern zuverlässig in Erfahrung gebracht, geglaubt haben, darum wurde auch einigen Apostelschülern der Auftrag, das Evangelium nicht allein zu verkünden, sondern auch es niederzuschreiben." Und darum nehmen sie gerade die Mittelstellung ein, um durch die Autorität der sie gleichsam als ihre Söhne umfangenden Apostel geschützt zu sein[1].

Die göttliche Einwirkung aber beschränkte sich nicht auf den innern Antrieb zum Schreiben, sondern Gottes Hilfe stand ihnen auch bei Ausführung ihrer Arbeit zur Seite. Der Inhalt ihrer schriftlichen Aufzeichnung war ihnen freilich auf natürlichem Wege bekannt; entweder waren sie selbst Augen- und Ohrenzeugen der berichteten Ereignisse und Reden, oder es war ihnen ein leichtes, von solchen Personen verbürgte Nachrichten zu erhalten[2]. Aber die Auswahl der Ereignisse, die zur Darstellung gelangen konnten, war sehr groß. Darum tritt hier wieder die Tätigkeit Gottes helfend ein. Gott zeigte ihnen, was sie schreiben sollten; denn er war es, der bei der Arbeit ihre Erinnerungen lenkte. Die Aufeinanderfolge der einzelnen, von den Evangelisten berichteten Ereignisse ist

[1] De cons. evv. 1, 1, 2 bis 2, 3 (W. 2, 12).

[2] De cons. evv. 1, 1, 1 (W. 2, 2).

bekanntlich nicht dieselbe, sondern weist erhebliche Differenzen auf. Augustin glaubt sich das einfach so erklären zu können, daß er annimmt: „Jeder Evangelist glaubte ein bestimmtes Ereignis an die Stelle setzen zu müssen, wo es ihm auch durch göttliche Inspiration eingegeben wurde.“ [1] Darum ist selbst die Abfolge der einzelnen Sätze durchaus keine Sache des Zufalls: „Ihre Erinnerungen wurden durch die Hand dessen geleitet, der die Wasser lenkt, wie es ihm gefällt. Das menschliche Gedächtnis fließt in mannigfaltigen Gedanken dahin, und es liegt in keines Menschen Macht, zu bestimmen, wann ihm etwas, und was ihm gerade in den Sinn kommt. Da also jene heiligen und wahrhaftigen Männer das gleichsam Zufällige ihrer Gedanken bezüglich der Reihenfolge in der Erzählung der verborgenen Macht Gottes, für die es keinen Zufall gibt, überlassen haben, so darf kein Mensch sagen, dieses und jenes mußte an dieser oder jener Stelle stehen, weil er gar nicht weiß, warum Gott wollte, daß es gerade an diese Stelle gesetzt werden sollte.“ [2]

Der unzweifelhafte Sinn dieser und ähnlicher Stellen ist, daß auch die Verschiedenheit in der Aufeinanderfolge der einzelnen berichteten Ereignisse der göttlichen Einwirkung zuzuschreiben ist. Aber einen noch weiter gehenden Einfluß auf das Zustandekommen der Heiligen Schrift lehrt Augustinus an jener berühmten Stelle des ersten Buches, wo er sagt: Christus, der die Propheten vor seiner Menschwerdung voraussandte, derselbe sandte auch die Apostel aus nach seiner Himmelfahrt. „Allen seinen Schülern aber ist er durch die menschliche Natur, die er annahm, gleichsam als den Gliedern seines Leibes das Haupt. Weil mithin jene schrieben, was er zeigte und sagte, so dürfen wir keineswegs sagen, daß er selbst (Christus) nichts geschrieben habe, da ja seine Glieder

[1] De cons. evv. 3, 13, 48 (W. 333, 21): ... qui eo loco id ponendum iudicavit, quo loco divina inspiratione suggestum est. Für den Ausdruck suggerere vgl. Jo 14, 26: Spiritus Sanctus ... suggeret (ὑπομνήσει) vobis omnia, quaecumque dixero vobis.

[2] De cons. evv. 3, 13, 48 (W. 333, 22).

das getan haben, was sie durch Eingebung von seiten des Hauptes erkannten. Was er nämlich über seine Taten und Reden von uns gelesen haben wollte, das niederzuschreiben hat er ihnen, gleichsam als seinen Händen, befohlen."[1] Man wird es nicht unterlassen dürfen, darauf hinzuweisen, daß es zum Verständnis und zur Würdigung des Bildes von einem diktierenden Haupte (Christus) und schreibenden Händen (den Evangelisten) nötig ist, sich zu vergegenwärtigen, daß Augustin hier sich gegen Gegner wendet, die bemüht waren, den Zusammenhang zwischen dem Meister und seinen Jüngern zu zerreißen, indem sie jenen als einen Weisen, diese als Toren bezeichneten, jenen einen Heiligen, diese gottlose Menschen nannten, in jenem einen wahren Philosophen verehrten, diese Lügner und Betrüger schalten. Immerhin bleibt die Vorstellung: höchste Einheit unter den Evangelisten, weil vollständige Einheit mit Christus die Grundidee der ganzen Schrift De consensu evangelistarum.

Noch an einer weiteren Stelle findet der nämliche Gedanke einen ganz ähnlichen Ausdruck und dient hier zur Lösung einer Diskrepanz zwischen Matthäus einerseits und Markus und Lukas anderseits. Alle drei Synoptiker berichten übereinstimmend, daß Christus dem Volke jene Parabel erzählte von den Knechten und dem Sohne, die der Weinbergsbesitzer zu den Winzern entsandt hatte, die Früchte einzufordern, und die bei der Ausführung dieses Auftrages von den Winzern ermordet wurden. Nach Matthäus (21, 40 41) beendete Christus die Parabel mit der Frage an seine Zuhörer: „Wenn nun der Weinbergsbesitzer kommt, was wird er dann jenen Winzern tun?" Als Antwort der Gefragten werden dann die Worte angeführt: „Sie sagten zu ihm: Er wird die Argen arg verderben und seinen Weinberg an andere Winzer verdingen." Nach der Darstellung des Markus (12, 9) und des Lukas (20, 15 16) aber erscheinen diese Worte nicht als Antwort der Umstehenden, sondern als Christi eigene Worte.

[1] De cons. evv. 1, 35, 54 (W. 60, 14).

Für Augustin liegt nun der geschichtliche Bericht im Matthäusevangelium, Markus und Lukas aber haben die Antwort der Umstehenden „nicht allein deshalb dem Herrn beigelegt, weil er selbst dies auch gesagt hatte, da er ja die Wahrheit war ...[1], sondern auch, weil sie (die umstehenden Jünger) solche sein konnten, die nicht vergebens schon als Glieder im Leibe des Herrn betrachtet werden sollten, so daß mit Recht ihre Stimme dem zuerteilt wurde, dessen Glieder sie waren; denn er (Christus) hatte schon mehr getauft als Johannes und besaß Scharen von Jüngern, wie die Evangelisten des öftern bezeugen"[2]. — Hier kehrt also der Gedanke wieder: Die Stimme der Jünger ist die Stimme Christi, da sie ja Glieder seines Leibes sind.

Mag man übrigens auch annehmen, daß das in Rede stehende Bild nur unter dem Druck der besondern Umstände, unter denen es tatsächlich entstanden ist, seine scharfe Prägung erhalten habe, der zu Grunde liegende Gedanke klingt auch

---

[1] Klarer gefaßt lautet der Gedanke: Christus und die Wahrheit sind identisch, darum ist eine wahre Antwort auch eine Antwort Christi.

[2] De cons. evv. 2, 70, 137 (W. 241, 22). Es mag nicht unangebracht sein, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, wie außerordentlich vorsichtig die einzelnen Äußerungen Augustins, die sich auf die Inspiration beziehen, aufgenommen werden müssen. Das Bild von Haupt und Gliedern geht ja zweifellos auf Paulus (1 Kor 12, 27—28. Eph. 4, 4 11—12) zurück. Wollte man den Weg weiter verfolgen, auf dem Augustin mit der letzthin angeführten, von harmonistischem Interesse beeinflußten Erklärung den ersten Schritt tut, wollte man, mit andern Worten, aus dem Gedanken des mystischen Leibes die Konsequenzen ziehen, so gelangte man notwendig zu der Anschauung, daß alle lebendigen Glieder desselben inspiriert sind, wenn auch nicht in demselben Maße. Dafür, daß Augustin selbst einer ähnlichen Anschauung gehuldigt habe, könnte man eine Stütze in De cons. evv. 3, 7, 30 (W. 306, 7) finden, wo Augustin mit Bezug auf Matthäus sagt: „Er fühlte sich auf jeden Fall mehr vom Heiligen Geiste geleitet als wir." Einen weiteren Hinweis könnte man in der Tatsache erblicken, daß Augustin von sich selbst aussagt, er habe die Libri de consensu „inspirante adque adiuvante domino Deo" (De cons. evv. 1, 7, 10. W. 11, 7) zu schreiben unternommen. Von Hieronymus sagt er, er habe die Schrift erklärt *non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu* (Epist. 82, 1, 2). Aber ganz scharf unterscheidet er wieder kanonische und nicht kanonische Schriften in Epist. 93, 10, 35.

sonst an andern Stellen bei Augustin deutlich genug durch. Wenn er z. B. sagt: „Das Evangelium ist der Mund Christi; er thront im Himmel und hört nicht auf, auf Erden zu sprechen“ [1], so ist die Vorstellung ganz dieselbe, nur daß auch hier wieder nicht an die schriftliche Fixierung, sondern an die mündliche Verkündigung gedacht wird. Wieder dieselbe Vorstellung äußert sich in den Worten, mit denen Augustin auffordert: „Hören wir auf das Evangelium so, wie wenn der Herr gegenwärtig wäre und zu uns spräche.“ [2] Und an einer andern Stelle weist ein Bild mit dem unsrigen noch größere Ähnlichkeit auf: Die Heilige Schrift wird als „opus digitorum Dei“ bezeichnet [3].

Einer besondern Erwähnung bedarf an dieser Stelle Augustins Erklärung von Mt 27, 9; weniger darum, weil es von Interesse sein muß, in einer so oft erörterten Frage das Urteil des großen Kirchenlehrers zu vernehmen, sondern vor allem, weil von hier aus nach mehr als einer Seite hin auf den augustinischen Inspirationsbegriff ein helles Licht fällt. Der Vers Mt 27, 9 lautet: „Da ging in Erfüllung, was durch den Propheten Jeremias gesagt worden ist, der da spricht: Und sie nahmen die dreißig Silberlinge, den Wert des Wertgeschätzten, welchen die Söhne Israels geschätzt, und gaben ihn zum Töpferacker, wie uns der Herr aufgetragen hat.“ Die Tatsache, daß sich dieses Zitat nicht bei Jeremias findet, sondern bei Zacharias, erklärt Augustin dadurch, daß er un-

[1] Os Christi evangelium est, in coelo sedet, sed in terra loqui non cessat (Serm. 85, 1, 1).

[2] Nos itaque sic audiamus evangelium quasi praesentem dominum (Tract. in Ioann. 30, 1).

[3] Enarr. in Ps. 8, 7 (quoniam videbo coelos tuos, opera digitorum tuorum): Legimus digito Dei scriptam legem et datam per Moysen sanctum servum eius (Ex 31, 18. Dt 9, 10). Quem digitum Dei multi intelligunt Spiritum Sanctum. Quapropter si digitos Dei eosdem ipsos ministros Spiritu Sancto repletos, propter ipsum Spiritum, qui in eis operatur, recte accipimus, quoniam per eosdem nobis omnis divina scriptura confecta est, convenienter intelligimus hoc loco coelos dictos libros utriusque Testamenti. Enarr. in Ps. 144, 17 nennt Augustin die Heilige Schrift „chirographum Dei“.

bedenklich auf die Möglichkeit eines Gedächtnisfehlers bei Matthäus verweist. „Es war möglich, daß dem Geiste des Matthäus, als er das Evangelium niederschrieb, der Name Jeremias anstatt des Namens Zacharias begegnete, wie es so zu geschehen pflegt. Dies hätte er aber zweifellos verbessert, wenigstens, nachdem er von jenen, die dies noch zu seinen Lebzeiten lesen konnten, darauf aufmerksam gemacht wurde, (daß sich das Zitat nicht bei Jeremias, sondern bei Zacharias finde), wenn er nicht gedacht hätte, seinem Gedächtnis, das ja vom Heiligen Geiste geleitet wurde, sei nicht zwecklos und vergeblich der Name eines Propheten anstatt eines andern eingefallen, sondern es sei so geschehen, weil der Herr es bestimmte, daß dies geschrieben wurde.“ Gott hat dadurch andeuten wollen, daß alle heiligen Propheten in einem Geiste gesprochen haben und in wunderbarer Weise miteinander übereinstimmen, so daß das Einzelne Eigentum aller, und das Gemeingut Einzelbesitz ist. „Da daher das, was durch Jeremias gesagt ist, ebenso zu Zacharias als zu Jeremias, und das, was durch Zacharias gesagt ist, ebenso zu Jeremias als zu Zacharias gehört, warum hätte da Matthäus eine Verbesserung vornehmen sollen, als er später gesehen, daß ihm beim Schreiben ein Name anstatt eines andern eingefallen war, und warum hätte er nicht eher, folgend der Autorität des Heiligen Geistes, von der sich jener ja sicher mehr als wir geleitet fühlte, so sein Schreiben lassen sollen, wie es ihm der Herr aufgetragen hatte? ... Wenn also aus diesem Tatbestand die ungläubigen und unerfahrenen Menschen ein Argument herleiten, um den Widerspruch der Evangelisten zu beweisen, so müssen dies eher die Gläubigen und Gelehrten benützen, um die Einheit auch der heiligen Propheten zu beweisen.“[1] Aber Augustin hat kaum diesen ebenso kühnen wie völlig verfehlten Erklärungsversuch durchgeführt, da kommen ihm auch schon die Bedenken. Zwar gibt er ihnen nicht soweit Raum, daß er die Erklärung fallen läßt, sondern

[1] De cons. evv. 3, 7, 30 (W. 305, 11).

er begnügt sich damit, einen zweiten Grund zu bieten, warum es bei Mt 27, 9 Jeremias heißt; er betont die Möglichkeit eines gemischten Zitates, indem der Evangelist die aus Jeremias und Zacharias geschöpften Angaben mit seinen eigenen Worten zusammengefügt habe. Der Heilige fühlte wohl, daß seine erste Erklärung mehr als bedenklich war, und daß die Annahme eines Gedächtnisfehlers bei einem Evangelisten ihn in unlösliche Widersprüche mit seinen eigenen Anschauungen gebracht hätte. Sagt Augustin doch an anderer Stelle derselben Schrift, daß jegliche Art von Irrtum, nicht nur die durch Lüge hervorgerufene, sondern auch die durch Vergessen herbeigeführte vom Evangelium auszuschließen sei[1]

Letztere Ansicht aber, daß die Heilige Schrift irrtumslos ist, daß die heiligen Schriftsteller nur Wahrheit berichten und weder sich selbst noch andere täuschen, ist das Thema, welches sowohl in unserer Schrift[2] als auch in andern Werken Augustins in allen Formen variiert erscheint. Bekannt sind die diesbezüglichen Äußerungen aus der literarischen Fehde zwischen Augustin und Hieronymus: admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non . . . ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur[3]. Ego enim fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam[4] . . . tantummodo Scripturis canonicis hanc ingenuam debeam servitutem, qua eas solas

[1] De cons. evv. 2, 12, 29 (W. 129, 20).

[2] Z. B. De cons. evv. 2, 3, 5 (W. 85, 15); 2, 3, 7 (W. 88, 18); 2, 7, 20 (W. 117, 11); 2, 12, 28 (W. 128, 22); 2, 20, 50 (W. 151, 17) usw.

[3] Epist. 28, 3, 3.

[4] Epist. 82, 1, 3. Ähnlich Contra Faust. 11, 5: non licet dicere: auctor huius libri non tenuit veritatem, sed: aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis.

ita sequar, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem[1].

Man hat Augustin auf Grund der früher angeführten und anderer charakteristischerer Stellen[2] als Zeugen für eine Verbalinspiration aufgerufen; mit vollem Recht, wenn damit nur dem Gedanken Ausdruck verliehen werden sollte, daß sich die Einwirkung Gottes auf alles, auch auf die einzelnen Sätze und Worte erstreckt, mit ebenso vollendetem Unrecht, wenn man meinte, mit der Autorität des großen Kirchenlehrers einen mechanischen oder mantischen Inspirationsbegriff decken zu können. Mit der einen wie der andern Auffassung hat die Augustins nichts gemein. Zwar schmeckt es stark nach einer mechanischen Vorstellung, wenn Augustin eine Inspiration der Septuaginta annimmt[3], und zwar auf Grund jener alten, bis in die Tage des Hieronymus allgemein geglaubten Legende, daß 70 Gelehrte in einzelnen Zellen gesondert gearbeitet hätten und nachher bei der Vergleichung ihrer Übertragung des hebräischen Alten Testamentes ins Griechische sich wörtliche Übereinstimmung unter den einzelnen Arbeiten gefunden habe. Im ersten Brief Augustins an Hieronymus, der in das Jahr 394 oder 395 fällt, steigen ihm zwar leise Zweifel auf gegenüber der Inspiration dieser Übersetzung, aber auch hier bleibt sie für ihn eine „gravissima auctoritas“[4].

Sicher aber hat er später an die inspirierte Septuaginta geglaubt, obwohl es ihm nie ein geringes Bedenken war, daß die Übersetzung in so zahlreichen Fällen von der hebraica

[1] Epist. 82, 3, 24.

[2] Z. B. Contra Adimant. c. 11: Spiritus Sanctus . . . his etiam verbis uti voluit; Tract. in Ioann. 120, 2; De doctr. christ. 2, 6, 7—8.

[3] De doctr. christ. 2, 15, 22; De civ. Dei 18, 42 43; De cons. evv. 2, 66, 128 (W. 230, 18).

[4] Omitto enim Septuaginta, de quorum vel consilii vel spiritus maiore concordia, quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis praeeminentem auctoritatem in hoc munere sine controversia tribuendam existimo. Epist. 28, 2, 2.

veritas abwich[1]. Indessen gilt es hier zu beachten, daß Augustinus sich in diesem Punkte einfach einer damals allgemein rezipierten Anschauung angeschlossen hat; denn er weiß ja neben der Tatsache, daß diese Übersetzung in der ganzen Kirche gebraucht wurde, und darum das höchste Ansehen verdiene[2], keinen Stützpunkt für seine Ansicht aufzuweisen als die durch so „viele, glaubwürdige Gewährsmänner" verbürgte Legende[3]. Darf man also auch nicht diese Ansicht unberücksichtigt lassen, wenn man den augustinischen Inspirationsbegriff darlegen will — sie mußte denselben notwendigerweise tief beeinflussen, d. h. ein gewichtiges Hindernis gegen die Bildung einer richtigen Auffassung der Inspiration sein — so läßt sich sonst doch auch nicht das geringste aufweisen, das für einen mechanischen Inspirationsbegriff bei unserem Kirchenvater spräche. Das schon erwähnte Bild der lebendigen Vereinigung von Haupt und Gliedern, die noch zu behandelnde wirkliche, menschliche Mitwirkung beim Zustandekommen der Heiligen Schrift, die Annahme eines multiplex sensus litteralis derselben sind untrügliche Zeugen für das Gegenteil.

Auch einem mantischen Inspirationsbegriff steht Augustin durchaus fern. Gewiß ist nach ihm eine bestimmte seelische Disposition nötig, um der göttlichen Einwirkung teilhaftig zu werden, aber diese Verfassung ist die veritas, die veracitas, die fidelitas, die sanctitas animae[4]; der Inspirierte verliert niemals unter der göttlichen Beeinflussung das Bewußtsein, sondern dieses wird erhöht und gestärkt[5]. Stets weiß er sich von Gott

[1] Satis autem nequeo mirari, si aliquid adhuc in hebraeis exemplaribus invenitur, quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit. Epist. 28, 2, 2, vgl. Epist. 71, 4, 6.

[2] Epist. 71, 2, 4.

[3] De doctr. christ. 2, 15, 22: . . . multique non indigni fide praedicant. So hatten sich Justin, Irenäus, Clemens von Alex., Cyrill von Jerus., Hilarius u. a. geäußert.

[4] De cons. evv. 2, 70, 137 (W. 240, 26); 3, 13, 48 (W. 334, 4); 3, 25, 71 (W. 371, 4); De civ. Dei 11, 4, 1.

[5] De cons. evv. 1, 24, 37 (W. 36, 11). Die Stelle handelt von der prophetischen Inspiration und reflektiert über die Art und Weise, wie

gelenkt und geleitet[1]. Die Wahrheit ist freilich mächtig genug, nicht nur das Gute, sondern auch das Schlechte in ihren Dienst zu stellen, und so spricht sie auch bisweilen durch Schlechte (Balaam, Nm 24; Kaiphas, Jo 11, 49 ff), aber für eine derartige Beeinflussung Gottes gebraucht Augustin nicht das Wort „inspiratio", sondern hier redet er von einer „occulta vox", einem „arcanus instinctus"[2].

Die Einwirkung Gottes auf das Zustandekommen der heiligen Schriften tritt bei Augustin so sehr in den Vordergrund, daß man versucht sein könnte, die Frage aufzuwerfen, ob hier überhaupt noch für eine wirklich menschenwürdige, geistige Tätigkeit der Hagiographen Raum bleibe. Da machen wir nun eine eigentümliche Beobachtung. So scharf und entschieden der göttliche Faktor bei Abfassung der Heiligen Schrift in den Vordergrund geschoben wird, so energisch und nachdrücklich wird auf der andern Seite auch der menschliche zur Geltung gebracht. Ja der letztere wird zuweilen derart stark betont, „daß man sich an der Grenze des Inspirationsbegriffes befindet"[3]. Mit einer jeden Zweifel ausschließenden

die Inspiration an die Menschen erging: sive enim angeli ad illos prophetas missi sint, qui eis Deum omnium creatorem unum verum Deum, cui universa subiecta sunt, et per sensibilium rerum congruam speciem figurate ostenderent et quemadmodum se coli praeciperet indicarent, sive aliquorum in eis mentes per Spiritum Sanctum ita sublimatae sint, ut eo visu ea viderent, quo et ipsi angeli vident, constat tamen . . .

[1] De cons. evv. 2, 21, 51 (W. 153, 1): . . . unusquisque evangelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo voluisset Deus ea ipsa, quae narrabat, eius recordationi suggerere. 3, 7, 30 (W. 305, 15): . . . nisi cogitaret (Matthaeus) recordationi suae, quae Sancto Spiritu regebatur, non frustra occurrisse aliud pro alio nomen prophetae . . . sequens auctoritatem Spiritus Sancti, a quo mentem suam regi plus nobis ille utique sentiebat.

[2] De cons. evv. 2, 70, 136 (W. 239, 13): 2, 70, 137 (W. 240, 25). Zu Jo 19, 22 bemerkt Augustin: O ineffabilem vim divinae operationis, etiam in cordibus ignorantium! Nonne occulta vox quaedam Pilato intus quodam, si dici potest, clamoso silentio personabat, quod tanto ante in Psalmorum litteris prophetatum est, „ne corrumpas tituli inscriptionem" (Tract. in Ioann. 117, 5).

[3] P. Schanz, Apologie des Christentums II[2] 565. Völlig verfehlt ist daher das Urteil H. N. Clausens (Aurelius Augustinus Hippo-

Deutlichkeit hebt Augustin hervor, daß die göttliche Einwirkung auf die Evangelisten ihre Grenzen hatte, und zwar in einer doppelten Schranke: 1. dadurch, daß es Menschen waren und blieben, die der Inspiration teilhaftig wurden; 2. durch die persönlichen Fähigkeiten, die Geisteskräfte, wie Einsicht, Gedächtnis, freier Wille usw. des Inspirierten.

Der erste Gedanke ist in unserer Schrift allerdings nur leise angeklungen: „Die Wahrheit des Evangeliums hat dadurch das höchste Ansehen erlangt, daß das Wort Gottes, welches über aller Kreatur ewig und unwandelbar verbleibt, in ihm (dem Evangelium) durch zeitliche Zeichen und menschliche Zungen verteilt wurde.“ [1] Aber klar wird an anderer Stelle dieser Gedanke ausgeführt, wenn Augustin im Hinblick auf den so erhabenen und doch auch wieder im Vergleich zur Wirklichkeit so dürftig erscheinenden Prolog des Johannesevangeliums sagt: „Auch derjenige, welcher spricht, sagt (nur das), was er sagen kann. Denn wer kann sagen, wie es in Wirklichkeit ist? Ich wage es zu sagen, meine Brüder, vielleicht hat auch Johannes es nicht so gesagt, wie es wirklich

---

nensis Sacrae Scripturae interpres, Hauniae 1827, 113): ita (Augustinus notionem inspirationis) constituendam putavit, ut evangelistae, in minimis etiam rebus instrumenta Spiritus Sancti, nihil ex ingenio suo vel ex memoriae fide litteris consignaverint. Dagegen entspricht es ganz der Sachlage, wenn P. Schanz (a. a. O.) urteilt: „Augustin stellt in dem Werke über die Evangelien beide Momente des Inspirationsbegriffes so schroff einander gegenüber, daß man auf den ersten Anblick einen Widerspruch vermuten könnte. Die göttliche Einwirkung wird so oft betont, daß die menschliche Tätigkeit fast zu verschwinden scheint; anderseits wird wieder der menschlichen Mitwirkung so viel eingeräumt, daß man sich an der Grenze des Inspirationsbegriffs befindet.“

[1] De cons. evv. 2, 12, 28 (W. 127, 11); vgl. Contra Adimant. c. 7: Sancta enim Scriptura verbis nostris loquens etiam per haec verba demonstrat nihil digne de Deo posse dici. cur enim non etiam ista verba dicantur de illa maiestate, de qua, quidquid dictum fuerit, indigne dicitur, quia omnes opes linguarum omnium ineffabili sublimitate praecedit? Vgl. De Genes. ad litt. 5, 16, 34: quamvis illa substantia (scl. Deus) ineffabilis sit, nec dici utcumque homini per hominem possit, nisi usurpatis quibusdam locorum ac temporum verbis, cum sit ante omnia tempora et ante omnes locos . . .

ist, sondern so, wie er es konnte, weil hier ein Mensch über Gott sprach; freilich ein von Gott inspirierter, aber immerhin dennoch ein Mensch. Weil er inspiriert war, darum sagte er (überhaupt nur) etwas; wäre er nicht inspiriert gewesen, so hätte er nichts gesagt. Weil er aber ein inspirierter Mensch war, so hat er nicht das Ganze gesagt, wie es ist, sondern das, was er als ein Mensch sagen konnte."[1]

Für den zweiten Gedanken mögen als Beleg die folgenden Stellen dienen. De cons. evv. 2, 12, 28 (W. 128, 11): Es liegt die Möglichkeit vor, daß ein Evangelist, „indem er die Sache zwar richtig behält, es nicht erreicht, trotz seines Versuches, das, was er gehört, aus dem Gedächtnis wortgetreu wiederzugeben."[2] De cons. evv. 2, 21, 51 (W. 153, 12): „Wir wollen nur zeigen, daß die Evangelisten weder mit sich selbst noch untereinander in Widerspruch stehen, in welcher Ordnung auch immer ein jeder von ihnen die einzelnen Ereignisse und Worte erzählen konnte und wollte." De cons. evv. 3, 1 (W. 268, 11): „Ein jeder (Evangelist) hat aus diesem allem erwähnt, was er konnte, oder was er wollte."

Aus zahllosen andern Stellen ist ersichtlich, daß Augustin trotz der starken Betonung der göttlichen Einwirkung doch das ernste Bestreben hat, der menschlichen Mitwirkung beim Zustandekommen der Heiligen Schrift gerecht zu werden. „Die Apostel haben nicht nur das, dessen sie sich als Augen- und Ohrenzeugen erinnerten, verkündet, sondern auch was sie über die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu an Denkwürdigem von seinen Eltern oder auf ganz sichere Anzeichen

[1] In Ioann. tract. 1. 1: quia et qui loquitur, dicit. quod potest. Nam dicere. ut est, quis potest? Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Ioannes dixit, ut est, sed et ipse, ut potuit, quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid: si non inspiratus esset, dixisset nihil; quia vero homo inspiratus, non totum, quod est, dixit, sed quod potuit homo, dixit.

[2] Augustin vertritt hier, wie auch sonst, die Anschauung, die Evangelisten hätten sich Mühe gegeben, die Reden möglichst wortgetreu mitzuteilen: . . . rem bene tenens, non adsequatur, quamvis id conetur, memoriter etiam verba, quae audivit, ad integrum enuntiare.

oder völlig glaubwürdige Zeugnisse hin in Erfahrung bringen konnten." „Einige von ihnen haben auch schriftlich über Jesus das, was sie zu schreiben für gut befanden (quae scribenda visa sunt), in einzelnen Büchern herausgegeben." „Keiner von ihnen hat schreiben wollen ohne Kenntnis seines Vorgängers, sondern wie es einem jeden eingegeben ward, so hat er durchaus nicht überflüssig die persönliche Mitarbeit hinzugefügt." Jeder Evangelist hatte beim Schreiben seine besondere Tendenz[1].

Es ist überhaupt höchst interessant, zu beobachten, wie fast jedem Satz bei Augustinus, in dem eine bestimmte Tatsache als Folge der göttlichen Einwirkung bei Abfassung der Heiligen Schrift angesehen wird, ein anderer gegenübergestellt werden kann, wo ganz die gleiche Tatsache dem menschlichen Faktor zuerkannt wird. Sagt Augustin an der früher schon erwähnten Stelle: „Gott gründete eine Schrift, kanonisch genannt, und von hervorragendem Ansehen", so heißt es bei anderer Gelegenheit, daß heilige und gelehrte Männer, die als Zeitgenossen der berichteten Ereignisse den Inhalt der einzelnen Bücher auf ihre Glaubwürdigkeit prüfen konnten, das Neue Testament zusammenstellten[2]. Sagt Augustin im Anfang unserer Schrift, die Apostel schrieben gleichsam als Hände, was sie auf Weisung vom Haupte Christus aus erkannten, so ruft eine andere Bemerkung in derselben Schrift den Eindruck hervor, als unterscheide sich das Lukasevangelium von andern in dessen Prolog erwähnten Schriften nur dadurch, daß Lukas seine Darstellung bis zum Schluß

[1] De cons. evv. 1, 1, 1 (W. 2, 1); 1, 2, 4 (W. 4, 4); vgl. ferner 3, 6, 23 (W. 294, 18): quae commemoranda arbitratus est. 3, 8, 35 (W. 315, 22): cuique eorum quantum visum est, decerpsit et in narratione sua posuit, quod satis esse iudicavit. 3, 20, 57 (W. 345, 19): liberum fuisse narratoribus, quid quisque . . . commemorare voluisset. 4, 8, 9 (W. 405, 1): de omnibus ergo fecit sermonem eligendo de omnibus, unde faceret sermonem, quae iudicavit apta et congrua sufficere officio dispensationis suae . . . quae sufficere credidit, ad aedificandam fidem legentium vel audientium, . . . scripsit.

[2] De civ. Dei 11, 3; vgl. mit Contra Faust. 22, 79.

durchgeführt habe, während jene andern nur den Versuch machten, ein Evangelium zu schreiben, aber nicht im stande dazu waren[1]. Lehrt Augustin an der einen Stelle, daß die Worte der Jünger Worte Christi sind, und man zwischen beiden nicht unterscheiden dürfe, so statuiert er selbst deutlich einen Wertunterschied, wenn er in dem Umstand, daß bestimmte Worte (praecedit vos in Galilaeam, ibi eum videbitis . . . Nuntiate fratribus meis, ut eant in Galilaeam, ibi me videbunt. Mt 28, 7 10) nicht einfach Äußerungen des referierenden Evangelisten, sondern Worte eines im Auftrage des Herrn sprechenden Engels und später Worte Christi selbst sind, den Grund erblickt, in diesen Worten ein Geheimnis zu suchen[2]. Mit der gleichen Unbefangenheit, mit der Augustin, wie früher dargelegt wurde, die verschiedene Darstellung in den einzelnen Evangelien dem göttlichen Einfluß zuschreibt, teilt er sie bei anderer Gelegenheit den Hagiographen selbst zu: die Synoptiker geben eine verschiedene Darstellung der Predigt Johannes' des Täufers. Das legt ihm die Frage auf die Lippen: Welche Worte hat denn nun eigentlich der Täufer gesprochen? Aber er weist die Frage gleich ab mit den Worten: „Der Verständige sieht ein, daß es nur auf die Gedanken ankommt zur Erkenntnis der Wahrheit, mit welchen Worten sie immer entwickelt sein mögen . . . und wenn einer etwas gesagt hat, was der andere unerwähnt läßt, so ist das noch kein Widerspruch; denn wie ein jeder sich erinnerte, und wie es einem jeden am Herzen lag (ut enim quisque meminerat et ut cuique cordi erat), entweder

[1] De cons. evv. 1, 35, 54 (W. 60, 14); vgl. mit De cons. evv. 4, 8, 9 (W. 405, 9). Über Markus und Lukas sind die Anschauungen noch nicht ganz geklärt. Contra Faust. 17, 3 heißt es vom Evangelium des Lukas und des Markus: in non imparem auctoritatem receptum est; Serm. 239, 1 dagegen: Marcus et Lucas apostolorum non pares, sed suppares fuerunt. (Über den Sprachgebrauch von „suppar" bzw. „impar" vgl. A. Steier, Untersuchungen über d. Echtheit d. Hymnen d. Ambrosius. 28. Suppl.-Bd der Jahrbücher für klass. Philologie [auch separat: Leipzig 1903] 602 A. 1.)

[2] De cons. evv. 2, 70, 137 (W. 214, 22); vgl. mit De cons. evv. 3, 25, 86 (W. 392, 2).

kürzer oder ausführlicher denselben Gedanken zu entwickeln, so haben sie es offenbar getan.“ [1]

Wollen wir aus den bisherigen Ausführungen ein Resultat ziehen, so kann es nur dahin lauten: ein fest umschriebener, allseitig geklärter Inspirationsbegriff liegt bei Augustin nicht vor. Unerschütterlich hält er nur an der vollständigen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift fest. Im übrigen erscheint diese sowohl ganz als das Werk Gottes, als auch ganz als das Werk des Menschen. Beide Faktoren gegeneinander abzuwägen und näherhin zu bestimmen, was auf Rechnung des einen, was auf Rechnung des andern Faktors zu setzen ist, zu fragen, wie weit der Einfluß Gottes reicht und an welcher Stelle die menschliche Arbeit beginnt, ist Augustin nicht in den Sinn gekommen: Dem doctor gratiae sind göttliche Begnadigung und freitätiges, menschliches Handeln eben keine Gegensätze gewesen.

Es erübrigt noch eine kurze Erörterung über Augustins Lehre vom Schriftsinn. Stellt sich diese Lehre auch, rein begrifflich betrachtet, erst als eine Folge der Inspirationsauffassung dar, so gehören doch beide aufs engste zusammen und wirken ja auch tatsächlich aufeinander ein. Gerade die eigentümliche Lehre Augustins über den Schriftsinn wirft ein helles Licht auf seine Anschauungen über die Inspiration, und diese Erörterung dient teilweise geradezu als Beleg dafür, daß die Lehre von der Inspiration oben richtig dargestellt wurde. Es ist kein Zufall, daß gerade der hl. Augustin unter den Vätern derjenige ist, der die Ansicht eines multiplex sensus litteralis scripturae aufstellte! Das ganze christliche Altertum glaubte an einen tiefen, geheimnisvollen Sinn, an eine unergründliche Gedankenfülle in der Heiligen Schrift [2]. Die Art und Weise, wie schon das Neue Testament einzelne

[1] De cons. evv. 3, 13, 48 (W. 333, 21); vgl. mit De cons. evv. 2, 12, 27 (W. 127, 17).

[2] Vgl. z. B. Origenes, Περὶ ἀρχῶν 4, 9, 10; Ambros., Expos. ev. Luc. 6, 32: dicta domini, in quo sunt thesauri sapientiae absconditi; Chrysost., Hom. 21, 1 in Genes.

Stellen des Alten Testamentes interpretierte, drängte auch geradezu zu dieser Annahme hin. Außerdem war der tiefere, mystische Sinn der heiligen Schriften ein bequemes Mittel, die vielen Schwierigkeiten des Alten Testamentes, deren die Exegese damaliger Zeiten nicht Herr zu werden wußte, zu beseitigen. Aus beiden Gründen ist es klar, daß es völlig verfehlt wäre, wenn man annehmen wollte, die Väter hätten das, was sie an μυστήρια und sacramenta aus den heiligen Schriften zu Tage förderten, als Produkte ihrer eigenen schöpferischen Phantasie betrachtet, sie hätten es fühlen müssen, daß sie den einfachen Worten der Heiligen Schrift ihren Sinn aufnötigten. Nein! Sie glaubten wirklich, daß Gott selbst unter die arme Hülle menschlicher Worte den unerschöpflichen Reichtum seiner Gedanken verborgen habe, sie betrachteten sich als die Schatzgräber, berufen, das kostbare, in dieser Umhüllung verborgene Gut an das Licht zu heben. Darüber herrscht im Altertum, wie gesagt, nur eine Anschauung. Die Augustins unterscheidet sich von der allgemeinen zwar, ist ihr aber äußerst nahe verwandt; die Differenz zwischen seiner Ansicht und der der übrigen Kirchenväter in Bezug auf den Schriftsinn besteht nur darin, daß Augustin annimmt, der vielfältige Sinn der Heiligen Schrift sei nicht allein durch die göttliche Einwirkung in die heiligen Bücher gelegt, sondern auch vom Hagiographen erkannt und gewollt, während die andern Väter das letztere Moment unberücksichtigt ließen, und die Gedankenfülle einfach als eine Folge der göttlichen Wirksamkeit auffaßten. Der Gedanke, daß Gott den Menschen als ein instrumentum gebraucht habe, daß Gott durch den Hagiographen Wahrheiten aufzeichnen ließ, ohne daß dieser eine Ahnung hatte von der Bedeutung und Tragweite dessen, was er tat, hatte für unsern Kirchenvater augenscheinlich etwas, sowohl des inspirierenden Gottes als auch des inspirierten Menschen Unwürdiges an sich. Die Heilige Schrift ist ja nach seiner Lehre nicht nur ganz das Werk Gottes, sondern auch ganz das Werk des Menschen. Darum fließt konsequent bei ihm die herkömmliche Ansicht von dem durch göttlichen Einfluß

bewirkten tieferen Schriftsinn mit der von ihm so stark betonten menschlichen Tätigkeit zusammen in die Annahme eines sensus multiplex litteralis.

Die Theorie hierüber wird zwar nicht in De consensu, sondern bei anderer Gelegenheit[1] entwickelt, aber auch in unserer Schrift wird der tiefere Sinn der einzelnen Worte als von den Evangelisten intendiert bezeichnet[2].

§ 8. Das Verhältnis der Evangelisten zueinander.

„Unter allen göttlichen Aussprüchen, die in den heiligen Schriften enthalten sind", so beginnt das erste Buch De consensu, „nimmt das Evangelium mit Recht eine hervorragende Stellung ein." Es zeigt den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament. „Denn was das Gesetz und die Propheten vorausverkündet haben, das wird als erfüllt und vollendet im Evangelium dargestellt." Die ersten Prediger der Frohbotschaft waren die Apostel, die den Herrn und Heiland Jesus Christus selbst im Fleische gegenwärtig geschaut haben. Nachdem ihnen der Auftrag geworden war, zu predigen, haben sie nicht nur das, was sie aus seinem Munde gehört und von seinen Taten selbst gesehen, soweit sie sich dessen erinnerten, verkündigt, sondern auch das, was sie über die Geburts- und Kindheitsgeschichte ihres Meisters aus glaubwürdiger Quelle in Erfahrung bringen konnten. Zwei aus ihrer Zahl, Matthäus und Johannes, haben auch Schriften über ihn in einzelnen Büchern herausgegeben. Aber auch einigen von denen, die den ersten Aposteln folgten, wurde das Amt zuerkannt, das Evangelium nicht nur mündlich zu verkündigen, sondern auch schriftlich zur Darstellung zu bringen; das sind Markus und Lukas[3]. „Von diesen aller Welt be-

[1] Confess. 12, 31, 42; De doctr. christ. 3, 27, 38.

[2] Z. B. De cons. evv. 2, 3, 7 (W. 88, 15); 2, 20, 50 (W. 151, 15); 2, 27, 63 (W. 167, 8) usw.

[3] De cons. evv. 1, 1, 1 ff (W. 1, 6). Die nachstehenden Ausführungen dieses Paragraphen finden sich in den sechs ersten Kapiteln des ersten Buches.

kannten Evangelisten wird berichtet, sie hätten in folgender Reihenfolge geschrieben: zuerst Matthäus, dann Markus, dann Lukas, an letzter Stelle Johannes.“[1] Die Frage, warum die Evangelisten gerade in dieser Ordnung schrieben, wurde schon früher berührt: die Apostel Matthäus und Johannes sollten die Apostelschüler Markus und Lukas in die Mitte nehmen und gleichsam umfassen; die apostolische Autorität sollte den geistigen Söhnen Schutz gewähren.

Nachdem Augustin nun auch noch der Tradition gedacht, wonach Matthäus in hebräischer, die andern drei Evangelisten in griechischer Sprache geschrieben haben, äußert er sich über das Verhältnis der Evangelisten zueinander: „Obwohl jeder einzelne sich an seine eigene Ordnung gehalten hat, so finden wir doch, daß keiner von ihnen hat schreiben wollen, ohne vorher von der Arbeit des Vorgängers Kenntnis genommen zu haben oder ohne sie beachtet zu haben, sondern, wie es einem jeden eingegeben wurde, so hat er, durchaus nicht über-

[1] Über diese Reihenfolge gab es zur Zeit Augustins bereits eine feste Tradition (Irenaeus, Adv. haer. 3, 1, 1. Eusebius, Hist. eccl. 5, 8, 2—4 usw.). — Eine andere Frage ist die, ob Augustin in seinen Evangelienhandschriften die Anordnung Matthäus, Markus, Lukas, Johannes fand. Die Schrift De consensu legt dies nahe. Anderseits haben aber beinahe alle Codices der vetus latina (cantabr. [vgl. aber J. Chapman, The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae. Zeitschr. für d. neutestamentl. Wissensch. VI (1905) 399 ff] vercell. veron. palat. brix. corbei. II. monac.) die Reihenfolge: Matthäus, Johannes, Lukas, Markus. Ohne daß irgend ein Grund ersichtlich wäre für diese Stellung, sagt Augustin in Contra Faust. 17, 3: verum etiam Lucae ac Marci evangelium, qui eosdem discipulos secuti sunt, in non imparem auctoritatem receptum est. Jedenfalls zeigt die Tatsache, daß Augustin an unserer Stelle die geschichtliche Ordnung: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes ausdrücklich betont (vgl. De doctr. christ. 2, 8, 13; Serm. 232, 1), daß es sich bezüglich dieses Punktes in der Kirche von Hippo im Jahre 400 noch nicht um eine allgemein bekannte Tatsache handelte, und die ironische Bemerkung der beiden Böhringer: „Wie kritisch (Augustin in seiner Schrift De consensu evv.) verfahren, zeigt schon seine Behauptung, daß die Reihenfolge (der Evangelien) auch die Zeitfolge der Abfassung bezeichne“ (Aurel. Augustinus, Bischof von Hippo, von F. und P. Böhringer, Stuttgart 1877. 2. Hälfte. 163), ist völlig verfehlt.

flüssig, die eigene, persönliche Mitarbeit hinzugefügt."[1] Schon Augustin hat sich also, das lassen diese Worte klar erkennen, seine Gedanken gemacht über das Problem, wie es zu erklären ist, daß die einzelnen evangelischen Berichte nicht nur in der Sache, sondern auch in der Form so häufig zusammentreffen. Es ist ihm zweifellos, und ohne jedes Bedenken spricht er es aus, daß die späteren Evangelisten ihre Vorgänger gekannt und auch nicht unberücksichtigt gelassen haben. Wir müssen die Klarheit dieser Aussprache Augustins um so freudiger begrüßen und um so dankbarer entgegennehmen, als der Gedanke sonst im Werke De consensu sehr in den Hintergrund tritt. Es ließen sich in De consensu nur wenige Stellen aufweisen, aus denen man die gleiche Anschauung erschließen könnte.

Mit der Benutzung des Vorgängers ist aber die persönliche Arbeit verbunden, denn jeden der Evangelisten leitete beim Schreiben eine besondere Tendenz:

„Matthäus hat den Herrn nach seiner königlichen Abstammung dargestellt. In seinem Bericht wird erwähnt, daß Magier aus dem Osten kamen, um den König zu suchen und anzubeten, und der König Herodes fürchtet das königliche Kind." Werden wir schon diesen Beweis für eine — vermutlich von Ambrosius ererbte — Anschauung als höchst dürftig bezeichnen müssen, so gelingt es beim zweiten Evangelisten vollends gar nicht, eine entsprechende Tendenz ausfindig zu machen. Daher schneidet

[1] De cons. evv. 1, 2, 4 (W. 4, 4): et quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere repperitur vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur, sed sicut unicuique inspiratum est non superfluam cooperationem sui laboris adiunxit. — Augustin war der erste, der diese Ansicht mit solcher Bestimmtheit aussprach. Auch Ambrosius deutet ein solches Abhängigkeitsverhältnis der Evangelisten voneinander an, wenn er sagt: advertis enim, quod consulto (Lucas) etiam ea quae ab aliis sunt scripta praeteriit, ut diversa in evangelio gratia refulgeret et propriis quibusdam singuli libri mysteriorum gestorumque miraculis eminerent (Expos. ev. Luc. 1, 11).

Markus sehr schlecht ab. Im Gegensatz zu einer einhelligen Tradition des Altertums, die im Markusevangelium die schriftliche Fixierung der Petruspredigt zu besitzen glaubte[1], nennt Augustin den Markus etwas geringschätzig „pedissequus et breviator" des Matthäus. Zur Begründung dieser Ansicht heißt es: „Seine Darstellung hat mit der des Lukas und der des Johannes beinahe nichts gemein, eignes Gut ist auch bei ihm sehr wenig zu finden, nur mit Matthäus hat er sehr vieles gemeinsam und das meiste schildert er fast ganz in derselben Weise und mit denselben Worten." Beinahe wie eine Entschuldigung klingt es, wenn Augustin später nachträgt: „Vielleicht liegt der Sache ein Geheimnis zu Grunde, denn es ist Sitte der Könige, nicht ohne Gefolge zu erscheinen. Darum hatte der Evangelist, der die königliche Persönlichkeit Christi darzustellen unternommen hatte, auch einen Begleiter der seinen Fußstapfen gewissermaßen folgen sollte." Es ist das ein Vorzug des Matthäus, dessen Lukas sich nicht rühmen kann, aber das paßt auch trefflich zur Eigenart des dritten Evangelisten, denn bei

Lukas erscheint Christus als der Priester. Da ja der Priester allein in das Allerheiligste eintrat, so muß auch der Darsteller des Priesters füglich eines Begleiters entbehren. Der Beweis dafür, daß Lukas die priesterliche Tätigkeit Christi darstellen wollte, erscheint natürlich ebenso dürftig, wie der andere, daß Matthäus den königlichen Charakter Christi im Auge hatte. Auch hier wird wieder Ambrosius der Führer gewesen sein, dem Augustinus in die Irre folgte. Wenigstens findet sich schon bei Ambrosius der Irrtum, daß Lukas den Stammbaum Christi durch die priesterliche Linie hinaufführe, eine Ansicht, die nur einer Verwechslung des Propheten Nathan mit dem gleichnamigen Davidssohne ihr Dasein verdankt. Als Nachweis der erwähnten Tendenz des dritten Evangeliums wird außer dem Stammbaum noch angeführt,

[1] Vgl. darüber etwa Belser, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1905, 56 ff; Zahn, Einleitung in das Neue Testament II[2]. Leipzig 1900, 200 ff.

daß bei Lukas die Erzählung mit dem Priester Zacharias anhebt; daß dort die Verwandtschaft Mariens mit Elisabeth — die ihrerseits wieder als Aaronstochter, d. h. aus priesterlichem Geschlecht abstammend, bezeichnet wird — erwähnt ist; daß dort geschildert wird, wie die Geheimnisse des ersten Priestertums beim Kinde Christus (durch die Beschneidung) zum Vollzug kamen. Für die Dürftigkeit dieses Beweises sucht uns Augustin zu entschädigen durch die Versicherung, daß noch vieles andere bei fleißigem Zuschauen zu Gunsten dieser Meinung gefunden werden könne.

Müssen wir die Anschauungen Augustins über die Tendenz der drei ersten Evangelisten rundweg ablehnen, so dürfen wir ihm in einem weiteren Punkte ebenso rückhaltlos zustimmen. Den großen Unterschied zwischen den synoptischen Evangelien und dem johanneischen hat Augustinus klar erkannt. „Die drei ersten Evangelisten haben das miteinander gemein, daß sie sich hauptsächlich mit der Menschheit Christi beschäftigen, mit dem, was er durch sein menschliches Fleisch in der Zeit tat. Dadurch unterscheiden sie sich von Johannes, der sein Augenmerk hauptsächlich auf die Gottheit Christi, in der er dem Vater gleich ist, richtete; er (Johannes) wird, weitab von jenen, höher getragen; diese (die Synoptiker) verweilen auf der Erde, sie verkehren mit dem Menschen Christus; jener aber ist durch den Nebel gedrungen, von dem die ganze Erde bedeckt ist, er ist zu dem klaren Himmel gelangt, wo er mit feinster und sicherster Geistesschärfe im Anfang das Wort, Gott bei Gott, sieht, das Wort, durch das alles gemacht worden ist. . . . Alles das, was den Rechtgläubigen die Gottheit Christi empfiehlt, das hat beinahe allein Johannes in sein Evangelium gesetzt, gleich als hätte er das Geheimnis der Gottheit aus der Brust seines Herrn, an der er beim Mahle zu ruhen pflegte, reichlicher und gewissermaßen vertrauter gesogen."

Nochmals wiederholt und zum Teil erst dort mit der schon angeführten Begründung versehen wird diese Ansicht über die Tendenz der einzelnen Evangelien bei der Gelegenheit,

wo Augustin zur Verteilung der Evangelistensymbole Stellung nimmt. Der Gedanke, daß die vier von Ezechiel (1, 10, vgl. 10, 14) und in der Apokalypse (4, 7) erwähnten Gestalten Sinnbilder der Evangelisten bzw. ihrer Schriften seien, ist uralt; wir begegnen ihm zunächst bei Irenäus. Ob aber die Idee, die später so viel Anklang fand, sein geistiges Eigentum ist, bleibt zum mindesten sehr fraglich. Jedenfalls fällt schwer ins Gewicht dagegen der eine Umstand, daß Irenäus es nicht für nötig befindet, die Stelle der Heiligen Schrift namhaft zu machen, auf der seine Erklärung fußt — Irenäus stützt sich sowohl auf Ezechiel (1, 6 20 21), wenn er von „cherubim quadriformia" und einem zusammenhaltenden Geiste spricht, anderseits zitiert er die Apokalypse ohne Quellenangabe: primum animal simile leoni, secundum simile vitulo, tertium habens faciem quasi hominis, quartum vero simile aquilae volanti (Apc 4, 7) — und der andere Umstand, daß Irenäus in dieser Stelle bereits einen völlig hinreichenden Beweis für die Vierzahl der Evangelisten erblickt[1]. Wie dem aber auch sei, jedenfalls kommt hier schon der Gedanke zum Ausdruck, der der Symbolik zu Grunde liegt: Wie der einzelne Cherub mit vier facies geschildert wird (Ez 1, 6), so gibt es auch ein quadriforme evangelium, quod uno spiritu continetur (τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον). Die Verteilung, welche Irenäus und im Anschluß an ihn Ambrosius[2] u. a. vornahmen, war folgende: Johannes bekam den Löwen, Lukas das Rind (vitulus), Matthäus den Menschen und Markus den Adler. Die Gründe dieser Verteilung lagen in den Anfängen der Evangelien.

Augustin, der sich überhaupt für diese Symbolik nicht besonders begeistern kann, nimmt zu der erwähnten Verteilung der Tiergestalten kritische Stellung, da man jedenfalls nicht

[1] Adv. haer. 3, 11, 9: His igitur sic se habentibus, vani omnes et indocti et insuper audaces, qui frustrantur speciem evangelii et vel plures, quam dictae sunt, vel rursus pauciores inferunt personas (πρόσωπα) evangelii.

[2] Expos. ev. Lucae Prol. 8.

auf die Anfänge der Evangelien, sondern auf die Absicht, wie sie sich im ganzen Werke äußere, schauen müsse. Er selbst gibt darum einer andern Verteilung, die von ihm auch als überlieferte bezeichnet wird, ohne daß sie sich in der uns erhaltenen Literatur nachweisen ließe, den Vorzug. Diese erkannte dem Matthäus den Löwen, dem Markus den Menschen, dem Lukas das Rind und dem Johannes den Adler zu. „Viel richtiger", so begründet Augustin, „bekam derjenige, der die königliche Person darstellte, als Sinnbild den Löwen. Darum wird ja auch in der Apokalypse (5, 5) zugleich mit dem königlichen Stamm der Löwe erwähnt. Dort heißt es: Es siegte der Löwe aus dem Stamme Juda.... Allgemein aber wird Lukas durch das Opfertier bezeichnet, wegen des großen Opfers des Priesters.... Markus aber zeigt sich weder für den königlichen noch für den priesterlichen Charakter Christi interessiert; weil er sich aber doch hauptsächlich mit dem beschäftigt, was Christus als Mensch getan, darum ist sein Symbol der Mensch. — Alle drei Geschöpfe aber, Mensch sowohl wie Löwe und Rind, schreiten auf der Erde. So beschäftigen sich auch die genannten Evangelisten mit dem, was Christus im Fleische gewirkt hat. Aber Johannes schwebt, dem Adler gleich, über den Nebeln menschlicher Schwäche und schaut mit dem scharfen und sichern Auge des Herzens das Licht der unwandelbaren Wahrheit."[1]

Es könnte den Anschein haben, als sei dem hl. Augustin die oben bei Irenäus angedeutete Grundanschauung der Symbolik fremd, da er nur von den vier in der Apokalypse er-

[1] Jene Verteilung der Sinnbilder, die sich bei Viktorin von Pettau und Epiphanius findet, der Hieronymus (Comment. in Ezech. und Comment. in Matth.) in der abendländischen Kirche zur Herrschaft verholfen hat, wonach der Mensch dem Matthäus, der Löwe dem Markus, das Rind dem Lukas, der Adler dem Johannes zugewiesen ward, bleibt bei Augustin unerwähnt. Sie konnte aber ebensowenig wie die des Irenäus seine Billigung finden, da sie ja auch ihre Anhaltspunkte in den Anfängen der einzelnen Evangelien sucht. — Das Nähere über die Evangeliensymbole s. bei Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons II 257—275.

wähnten animalia spricht und von der Einheit ihres Wesens schweigt; aber wie vorsichtig man in dieser Beziehung sein muß, erhellt aus dem Ausdruck: Has domini sanctas quadrigas, quibus per orbem vectus, subigit . . .[1], mit dem er die Erörterung verläßt. Dieses Wort weist unverkennbar auf den nicht namhaft gemachten Ezechiel zurück.

Der Gedanke der Einheit des Evangeliums trotz seiner vierfachen Gestalt, der auch schon in den uralten Überschriften der Evangelien (κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον usw.) seinen Ausdruck findet, ist Augustin jedenfalls ganz geläufig. Auch er kennt nur ein einziges Evangelium in mehrfacher Darstellung. Müssen wir nach ihm schon alle prophetischen Bücher gleichsam als ein Buch betrachten, so daß es zwecklos ist, zu fragen, ob ein bestimmter Satz diesem oder jenem Propheten zukommt[2], ist die ganze Heilige Schrift, die des Alten wie die des Neuen Testamentes, in einem Geiste geschrieben[3], sind die Evangelisten alle des einen Christus wirkliche und wahrhaftige Sendboten[4], sind sie tatsächlich die Hände, welche nur niederschrieben, was das Haupt Christus aufzuzeichnen befahl[5], so ist auch ihr Evangelium notwendigerweise nur eins. Und man kann wohl richtig von vier Evangelienschriften reden, aber ebenso richtig wird man sagen: Vier Bücher des einen Evangeliums[6].

Der Gedanke, daß die Evangelien untereinander oder in sich selbst Widersprüche enthielten, ist darum für Augustin eine Ungeheuerlichkeit[7]. Diese Beschuldigung ist das Werk

[1] De cons. evv. 1, 7, 10 (W. 10, 15).

[2] 3, 7, 30 (W. 305, 20).

[3] Contra Adimant. 3: Omnia tam in Veteri quam in Novo Testamento uno spiritu conscripta et commendata esse.

[4] De cons. evv. 4, 10, 19 (W. 414, 18).

[5] 1, 35, 54 (W. 60, 19).

[6] Tract. in Ioann. 36, 1: . . . quattuor evangeliis vel quattuor libris unius evangelii.

[7] Harnack (Lehrb. der Dogmengesch. II[3] 81) findet, daß „selbst Augustin in De consensu kleine Widersprüche" nicht ganz ablehne. Ich wußte keine Stelle, auf die sich diese Behauptung stützen könnte.

von Leuten, die das Streiten dem Denken vorziehen[1]. Ihre Anklage wird auf das entschiedenste zurückgewiesen, ihre Verleumdung mit den denkbar schärfsten Ausdrücken verurteilt. Er spricht von einer impia pertinacia[2], insania resistendi[3], impietatis duritia[4], impudentia contentiosorum[5], sacrilega vanitas[6], palmare vanitatis[7]. Wer diese Beschuldigung erhebt, der verrät eine wahnsinnige Feindschaft gegen das Evangelium[8].

Demgegenüber sucht Augustin darzulegen, daß die Evangelisten sich in keinem Punkte widersprechen, sondern daß in ihrer „verschiedenartigen, aber nicht entgegengesetzten Redeweise" vollkommene Harmonie herrsche[9]. Dem Ausdruck „Harmonie" begegnen wir in unserer Schrift nicht. Er wurde im Abendland zur Bezeichnung für das Verhältnis der Evangelisten zueinander zuerst von Osiander († 1552) eingeführt und fand durch dessen Arbeit dort allgemein Eingang; die Heimat des Wortes „Harmonie" ist das Morgenland, wo schon sehr früh der Inspirationsakt durch Bilder veranschaulicht wurde, denen ähnliche Vorstellungen zu Grunde liegen, als wie diejenige, aus der der Ausdruck „Harmonie" hervorging. Es ist bekannt, daß die griechischen Väter gerne zur Veranschaulichung des Inspirationsaktes die Bilder der Musik entlehnen. Sie vergleichen die Schriftsteller mit den Instrumenten (Flöte, Zither, Lyra usw.)[10]. Der Heilige Geist ist der Künstler, der ihnen die Töne entlockt. In der Heiligen Schrift, so führt schon Origenes aus, gibt es keine Wider-

[1] De cons. evv. 2, 3, 7 (W. 88, 20); 2, 7, 20 (W. 117, 11).
[2] 3, 13, 47 (W. 332, 14).
[3] 3, 13, 47 (W. 333, 12).
[4] 3, 13, 49 (W. 335, 12).
[5] 3, 13, 50 (W. 338, 7).
[6] 2, 30, 77 (W. 181, 13).
[7] 1, 7, 10 (W. 11, 14).
[8] 3, 13, 43 (W. 327, 5).
[9] De cons. evv. 3, 1 (W. 268, 13): demonstrandum est in nullo sibi esse contraria; 2, 28, 67 (W. 171, 23): evangelistarum locutiones varias, sed non contrarias; 3, 4, 13 (W. 283, 22): tres igitur isti eandem rem ita narraverunt, sicut etiam unus homo ter posset cum aliquanta varietate, nulla tamen adversitate.
[10] Die Nachweise s. bei P. Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg i. B. 1891, 50.

sprüche, in ihr herrscht vollkommene Harmonie (ἡ ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς ἁρμονία). Die ganze Schrift ist „das eine vollkommene und harmonisch gestimmte Instrument Gottes, welches diejenigen, die auf seinen, aus verschiedenen Stimmen zusammenfließenden, einen Klang hören wollen, zum Heile führt und die Versuchungen des bösen Geistes verscheucht, wie die Musik Davids den bösen Geist in Saul zum Schweigen brachte“[1]. Chrysostomus spricht von einem Chor der Evangelisten: „Gleichwie auf einer Lyra verschieden die Saiten sind, aber doch nur eine συμφωνία ist, so waren auch im Chore der Apostel verschieden die Personen, die Lehre aber ein und dieselbe, weil auch nur einer es war, der kunstvoll die Lyra spielte, der Heilige Geist, der ihre Seelen bewegte.“[2]

Das Bild, mit Hilfe dessen Augustin den Inspirationsakt der Vorstellung näher zu bringen sucht, weist dem der griechischen Väter gegenüber einen beträchtlichen Fortschritt auf; es sind keine erkenntnislosen, willenlosen, leblosen Werkzeuge, deren sich die göttliche Macht bedient, sondern es ist gerade das Leben, jenes geheimnisvolle Band, welches den menschlichen Organismus zusammenhält, das Bild. Vom Haupte aus flutet es in die einzelnen Glieder, um ihnen Antrieb und Richtung zu geben. Dementsprechend finden sich auch zur Bezeichnung des wechselseitigen Verhältnisses der Evangelisten die Ausdrücke: evangelistarum convenientia[3], concordia[4],

---

[1] Fragm. in Matth. tom. II (Philocal. c. 6; Migne, P. gr. XIII 832 f). Origenes dürfte derjenige sein, der den Ausdruck „Harmonie“ in die theologische Sprache eingeführt hat. Ich kann nichts finden, worauf sich die Behauptung B. Lamys (Comment. in Harmoniam. Paris. 1699, praef. n) und Chr. Peschs (Über Evangelienharmonien, in Zeitschr. f. kath. Theologie X [1886] 228), daß Ammonius sein Werk als eine „harmonia“ bezeichnet, stützen könnte.

[2] In s. mart. Ign. (Migne, P. gr. L 588): Καθάπερ γὰρ ἐν λύρᾳ μιᾷ διάφοροι μὲν αἱ νευραί, μία δὲ ἡ συμφωνία· οὕτω καὶ ἐν τῷ χορῷ τῶν ἀποστόλων διάφορα μὲν τὰ πρόσωπα, μία δὲ ἡ διδασκαλία, ἐπειδὴ, καὶ εἷς ὁ τεχνίτης ἦν, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κινοῦν τὰς ἐκείνων ψυχάς.

[3] De cons. evv. 3, 1 (W. 268, 6); 2, 12, 29 (W. 130, 14).

[4] 2, 79, 155 (W. 263, 3).

consensus[1], concors diversitas[2], unitatis consortium et in diversis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium[3].

Aber wenn es nur ein einziges Evangelium gibt, warum denn nicht auch nur eine Darstellung desselben, sondern vier? Augustin antwortet darauf: „Es sind vielleicht deshalb vier, weil es auch vier Teile der Erde gibt, über deren Gesamtheit hin die Kirche Christi verbreitet werden sollte, wie durch das Geheimnis ihrer Zahl gewissermaßen angedeutet wird.“ In diesem Satze spiegelt sich wieder die Anschauung einer Zeit, welche von der Richtigkeit der Tatsache, daß es vier und nur vier Evangelien im Kanon der heiligen Schriften geben durfte, so sehr durchdrungen war, daß sie die Vierzahl „als ein Ergebnis innerer Notwendigkeit“ betrachtete und darum nach so tiefliegenden Erklärungsgründen suchte[4].

Auf eine sachliche Erörterung, warum das Evangelium in mehrfacher Form vorliegt, läßt Augustin sich nicht ein; er lehnt es grundsätzlich ab, sich mit dieser Frage zu befassen, da sie nicht zur Aufgabe gehöre, deren Lösung er unternommen[5]. Obwohl er es hier dem „frommen Eifer“ anheimgibt, „darüber Forschungen anzustellen und mit Gottes Hilfe die Gründe zu finden“, deutet er doch gelegentlich solche Gründe an, die hier ihren Platz finden mögen. De cons. evv. 2, 12, 28 (W. 128, 13): Wer meint, durch die Macht des Heiligen Geistes hätte den Evangelisten sicherlich das zuerteilt werden müssen, daß sie weder in der Art noch in der Zahl der Worte eine Verschiedenheit aufweisen, der sieht

[1] De cons. evv. 2, 42, 90 (W. 193, 7). Außerdem die Überschrift: De consensu evangelistarum. Dieselbe lautete im Mittelalter vielfach: De concordia evangelistarum (so zitiert z. B. Bonaventura stets das Werk). Aber die Richtigkeit der ersteren Überschrift ist durch Augustin selbst. (Tract. in Ioann. 117, 2 und Retract. 2, 16) außer Frage gestellt.

[2] De cons. evv. 2, 66, 128 (W. 230, 24).

[3] 1, 35, 54 (W. 61, 2).

[4] Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift[4], Freiburg 1899, 3. Tl, 7; Iren., Adv. haer. 3, 11, 8; Orig., Hom. 1 in Luc. (Migne, P. gr. XIII 1803).

[5] De cons. evv. 2, 21, 52 (W. 153, 11).

nicht ein, daß, je höher das Ansehen der Evangelisten steht, um so mehr auch das Sicherheitsgefühl der übrigen, die Wahrheit sprechenden Menschen durch sie gestärkt werden muß, so daß, wenn mehrere ein und dieselbe Sache erzählen, niemand von ihnen mit Recht der Lüge beschuldigt werden kann, wenn er vom andern so abweicht, daß er durch das vorhergehende Beispiel der Evangelisten verteidigt werden kann.

De cons. evv. 2, 28, 67 (W. 172, 3): Wir sollen bei den mitgeteilten Worten nur auf den Sinn schauen und nicht elenden Wortklaubern gleichen, die die Wahrheit an die Häkchen der Buchstaben gebunden glauben.

De cons. evv. 2, 66, 128 (W. 231, 2): Die Verschiedenheit der Berichte soll uns davor bewahren, zu glauben, die Wahrheit sei durch gleichsam geheiligte Worte verschanzt.

De cons. evv. 2, 14, 31 (W. 132, 4): „Die Verschiedenheit des Ausdrucks ist dazu nützlich, daß nicht etwa dasjenige, was nur in einer Form gesagt wird, weniger verstanden werde, und die Sache eine andere Auslegung erfahre, als wie sie sich in Wirklichkeit verhält.“ Der mehrfache Ausdruck trägt also zur Erleichterung und Sicherung des richtigen Verständnisses bei.

II. Hauptteil.

Die harmonistischen Anschauungen Augustins.

Vorbemerkungen.

Um die in den drei folgenden Paragraphen enthaltenen Ausführungen zu beurteilen, ist es vielleicht angebracht, ausdrücklich darauf hinzuweisen, was sie bezwecken. Nicht der Wert der Schrift De consensu soll gewürdigt, sondern die harmonistischen Anschauungen des hl. Augustinus sollen beurteilt werden. Dabei bringt es die Natur der Sache mit sich, daß die Kritik bei den weniger glücklichen Lösungen, die aber meistens typisch sind, länger verweilen muß als bei den zutreffenden Lösungen, obwohl deren Zahl keineswegs gering ist. In diesen Einzellösungen beruht aber der bleibende Wert der Schrift, nicht in ihren harmonistischen Anschauungen. Wenn der Kritik hie und da ein weiterer Spielraum gewährt wird, als es auf den ersten Blick vielleicht angebracht erscheint, so gilt es zu bedenken, daß die Anschauungen Augustins in manchen Punkten bis in unsere Tage fortwirken, obwohl sie sich nicht halten lassen dürften. Im übrigen glauben wir in den folgenden Paragraphen ganz den Intentionen des großen Kirchenvaters, der sich selbst freimütige Kritiker wünscht (In omnibus litteris meis non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desiderem: De trin. 3 prooem. 2)[1], und der selbst von seiner Exegese so schön sagt: qui melius intelligit, doceat me: sic doctor sum, ut indocilis non sim (Serm. 244, 2), zu entsprechen, wenn die freimütige Kritik tatsächlich geübt wird.

[1] Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[2] 436.

Der hl. Augustinus kennt nur einen einzigen harmonistischen Grundsatz: es kann in den Evangelien keinen Widerspruch geben. Von diesem Standpunkt aus vorgehend sucht er die verschiedenen Diskrepanzen, wie sie ihm gerade an der Hand des Matthäusevangeliums begegnen, miteinander auszugleichen. Der Begriff „Widerspruch" ist nun aber ein sehr dehnbarer, und darum können wir uns bei dieser Formel nicht begnügen. Das treueste Bild seiner harmonistischen Anschauungen geben jedenfalls die von Augustin gebotenen Lösungen einzelner Differenzen.

Bestimmt formulierte Grundsätze stellt der Kirchenvater als solche nicht auf, und will er nicht aufstellen. Nur zuweilen läßt er bei passender Gelegenheit seiner Darstellung eine Bemerkung einfließen, der Leser möge sich dieses oder jenes als Regel merken, damit er nicht stets dasselbe zu wiederholen brauche.

H. N. Clausen[1] stellt fünf solcher Sätze heraus, mit Hilfe deren Augustin die Differenzen auszusöhnen suche:

1. Multa verba non uno sensu occurrunt, diversis locis diverso modo intelligenda[2].

2. Quod in uno evangelio habetur, in altero deest, plenam habet auctoritatem, quoniam praetermittere non est falsum declarare.

3. Eadem simili modo saepius Iesu et apostolis evenerunt, eadem similibus verbis a Iesu saepius repetita sunt; neque igitur, si eadem forte res bis enarretur, mutatis loco, tempore, rebus vel verbis nonnullis, suspicio falsitatis moveri debet.

4. Minus accurate evangelistae nonnumquam versati sunt in usu singulorum verborum inque temporis ratione instituenda, ita tamen, ut unus alteri non repugnet.

[1] Aurelius Augustinus Hipponensis Sacrae Scripturae interpres, Hauniae 1827, 107—112.

[2] Zu diesem Satz, der übrigens eher eine hermeneutische Regel als einen harmonistischen Grundsatz darstellt, bemerkt Clausen (S. 107) nicht unrichtig: Hac tamen observatione, qua nulla neque verior neque aptior, non raro Augustinus nimia subtilitate ductus, abusus est ad verum et genuinum sensum turbandum.

5. Ubi verba evangeliorum inter se collata sensum alium exprimunt, vel ita sibi opposita sunt, ut unum alterum tollat, tenendum est rem agi nullius prorsus momenti, factum vero esse, ut salubriter homines discant non verba quaerenda esse, sed in verbis animum loquentis[1].

Es liegt eine doppelte Gefahr darin, in dieser Weise einzelne Grundsätze anzuführen: einerseits ist es beinahe unmöglich, so die harmonistischen Anschauungen Augustins allseitig und vollständig wiederzugeben; anderseits läßt es sich kaum vermeiden, daß die aufgestellten Sätze ineinandergreifen. Darum scheint es zweckdienlich, nicht einzelne Grundsätze aneinanderzureihen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen. Am einfachsten läßt sich der Inhalt der Evangelien scheiden in Worte (Reden) und Taten (Begebenheiten, Geschichten). Streng durchführen läßt sich diese Unterscheidung zwar nicht, weil ja auch eine Rede, ihrer Gesamtheit nach betrachtet, eine Tat ist; dann sind auch häufig Worte und Taten so enge miteinander verknüpft (Befehl und Ausführung; vgl. S. 108. Vorhersage und Erfüllung; vgl. S. 116), daß sie nicht auseinandergerissen werden können und dürfen. Immerhin wird die Gliederung des Inhalts der Evangelien in Worte und Begebenheiten die einzig mögliche sein. Augustin selbst deutet auf diese Einteilung hin, wenn er an einer Stelle von regulae, die bezüglich der mitgeteilten Worte (de dictis), und solchen, die bezüglich der Geschichten (de factis) zu beobachten seien, spricht[2]. Außerdem liegen Differenzen vor bezüglich der Reihenfolge der berichteten Ereignisse. Der Stoff zergliedert sich damit in drei Teile:

1. Die Wiedergabe der Worte und Reden in den Evangelien.

2. Die Darstellung der einzelnen Geschichten.

3. Die Reihenfolge innerhalb der Berichte (Chronologie).

---

[1] Dieser Satz ist falsch. Augustin huldigt im Gegenteil der Anschauung, daß die Evangelisten zwar nicht wortgetreu, aber stets sinngetreu berichten. Vgl. S. 96 ff.

[2] De cons. evv. 2, 30, 77 (W. 181, 10).

§ 9. Die harmonistischen Anschauungen Augustins beim Ausgleich der Differenzen in den Worten und Reden der Evangelien.

Die erste Differenz zwischen den Synoptikern in den von ihnen angeführten Worten liegt vor in der Predigt des Täufers. Matthäus (3, 7—12) bietet einige Kernsprüche aus derselben: Markus (1, 7—8) gibt in ganz knappen Worten ihren wesentlichen Inhalt; bei Lukas (3, 4—9) deckt sich die Darstellung ungefähr mit der des Matthäus. „Wenn man nun die Frage aufwirft", so knüpft Augustinus hier an, „welche Worte Johannes der Täufer gesagt hat, ob die von Matthäus oder Lukas berichteten, oder die wenigen, welche Markus erwähnt, so findet der hier keine Schwierigkeit, der vernünftig genug ist, einzusehen, daß die Gedanken erforderlich sind zur Erkenntnis, mit welchen Worten sie auch immer entwickelt sein mögen. Denn wenn der eine diese, der andere jene Anordnung der Worte festhält, so ist das noch kein Widerspruch. Wie ein jeder sich erinnerte, und wie es einem jeden am Herzen lag, entweder gedrängter oder ausführlicher darzustellen, dabei aber denselben Sinn zu entwickeln, so haben sie es offenbar getan." [1]

Ähnlich liegt der Fall, wenn die Synoptiker in der Not des Seesturmes den Ruf der Jünger nicht ganz gleichlautend wiedergeben [2]:

Mt 8, 25	Mk 4, 38	Lk 8, 24
Domine, salva nos, perimus!	Magister, non ad te pertinet, quia perimus?	Praeceptor, perimus!

„Die Worte lauten nicht gleich, aber es ist ein und derselbe Sinn: sie wollten den Herrn wecken und gerettet werden. Darum ist es nutzlos, zu fragen, welcher von diesen drei Rufen

[1] De cons. evv. 2, 12, 27 (W. 127, 9).

[2] Die Zitate werden nach der klementinischen Vulgata gegeben, abweichende Lesarten Augustins, soweit sie noch erhalten sind und in Betracht kommen, in Klammern beigefügt.

denn eigentlich ausgestoßen worden ist; ob sie sich nämlich dieser Worte bedient haben, oder anderer, welche kein Evangelist berichtet, was hat das zu bedeuten, wenn nur die Ausdrücke denselben Sinn wiedergeben? Aber es war ja auch ganz gut möglich, daß, wo mehrere den Herrn zugleich aufweckten, alles, das eine von diesem, das andere von jenem gesagt wurde." [1]

Auch wenn die Worte der einen himmlischen Stimme bei der Taufe Christi in den einzelnen Evangelien nicht gleichlautend berichtet werden, so ist das kein Widerspruch.

Mt 3, 17	Mk 1, 11	Lk 3, 22
Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.	Tu es filius meus dilectus, in te complacui.	Tu es filius meus dilectus, in te complacui (A: complacuit) mihi.

„Die himmlische Stimme", so erläutert Augustin, „tat nur einen von diesen drei Aussprüchen, aber die Evangelisten, die sagten: ‚Du bist mein geliebter Sohn', wollten mit ihren Worten darauf hindeuten, daß Christus es war, von dem dies gesagt wurde. Denn Christus wurde nicht mitgeteilt, was er schon wußte, sondern um der Anwesenden willen erscholl die Stimme[2]. Und wenn man fragt, welche von den Worten (in quo mihi complacui oder in te complacui oder in te complacuit mihi) denn eigentlich gesprochen worden seien, so kann man annehmen, was man will; nur muß man festhalten, daß diejenigen, die nicht denselben Ausdruck berichten, wohl denselben Sinn berichtet haben." [3]

„Wir dürfen also nicht glauben, daß die Evangelisten lügen, wenn ihre Berichte variieren, sondern wir sollen daraus sehen, daß wir nicht so sehr nach der Wahrheit der Worte, sondern nach der Sache suchen und diese lieben müssen." „Die Wahrheit ist ja nicht durch gleichsam geheiligte Worte verschanzt, Gott will nur die Sache empfehlen, nicht auch die Worte, die

[1] De cons. evv. 2, 24, 55 (W. 157, 21).
[2] Vgl. Jo 12, 30.
[3] De cons. evv. 2, 13, 31 (W. 132, 1).

nur um der Sache willen gesagt werden müssen. Die Sache, die gesagt werden muß, ist den Worten, durch die gelernt werden soll, vorzuziehen, so daß wir überhaupt nicht nach den Worten zu fragen brauchten, wenn wir die Sache ohne die Worte erkennen könnten, wie Gott und in ihm seine Engel sie erkennen." „Elende Wortklauber sind es, die die Wahrheit an die Häkchen der Buchstaben festgebunden glauben, da man nicht allein bei den Worten, sondern auch bei allen andern geistigen Zeichen nach dem (in ihnen enthaltenen) Sinn schauen muß." [1]

Suchen wir aus dem angeführten Material den grundsätzlichen Kern herauszuschälen, so dürfte er in folgendem bestehen: Der Text der Evangelien bietet uns noch keine Gewähr dafür, daß die Worte genau in der Form, in welcher sie aufgezeichnet wurden, auch wirklich gesprochen worden sind. Die Verschiedenheit der Berichte lehrt ja augenscheinlich das Gegenteil; aber das bedeutet keinen Widerspruch, denn die Worte sind ja nur notwendige Hilfsmittel zur Determinierung der Gedanken; wir müssen daher auf den Gedanken, die Absicht, den Willen sehen, der in den Worten zum Ausdruck gelangt. Wenn dieses aber richtig dargestellt ist, so ist das Wahrheitsgesetz durch die Berichterstattung nicht verletzt.

Man wird bei der Erwägung dieser Prinzipien Augustinus nicht den Vorwurf der Engherzigkeit machen wollen, im Gegenteil, er scheint die Grenzen für die Harmonisation der Reden verhältnismäßig weit abzustecken. Aber die Prinzipien wollen nach ihrer Anwendung beurteilt sein; und in der Anwendung der eigenen Grundsätze zeigt er sich sehr zurückhaltend und vorsichtig und läßt sie selbst dort nicht zur Geltung kommen, wo sie unbedingt Anwendung finden müssen.

Bei der Vergleichung der Worte des Täufers

Mt 3, 11	Mk 1, 7
cuius non sum dignus calceamenta portare	cuius non sum dignus procumbens solvere corrigiam calceamentorum eius

[1] De cons. evv. 2, 12, 28 (W. 129, 1); 2, 66, 128 (W. 231, 2); 2, 28, 67 (W. 172, 1); vgl. 2, 46, 97 (W. 205, 12); 2, 62, 121 (W. 224, 4).

äußert sich Augustinus: „Es scheint nicht nur in den Worten, oder in der Anordnung der Worte, oder in der Reihenfolge ein Unterschied, sondern auch sachlich etwas anderes zu sein: Schuhe zu tragen und Schuhriemen aufzulösen. Mit Recht kann man also fragen, wessen sich Johannes als unwürdig bezeichnet hat, die Schuhe zu tragen oder die Riemen zu lösen. Und wenn er eines von diesen sagte, so scheint derjenige die Wahrheit berichtet zu haben, der auch das berichten konnte, was der Täufer tatsächlich sagte; von demjenigen aber, der das andere sagte, wird man annehmen, daß er etwas anderes an die Stelle des wirklich Gesprochenen gesetzt hat, wenn auch vielleicht nicht aus lügnerischer Absicht, so doch sicher, weil er das Richtige vergessen hatte. Jede Art von Unwahrheit aber muß von den Evangelisten fern bleiben, nicht nur die durch Lügen, sondern auch die durch Vergessen hervorgerufene. Wenn es darum sachlich etwas anderes ist ‚Schuhe tragen' und etwas anderes ‚Schuhriemen lösen', so kann man eben nur annehmen, daß Johannes beides gesagt hat, entweder das eine zu dieser, das andere zu jener Zeit, oder beides zusammen."[1] Freilich fährt Augustin dann fort: „Wenn aber Johannes mit seinem Worte über die Schuhe des Herrn nichts anderes beabsichtigte, als auf die hervorragende Stellung Christi und seine eigene niedrige Stellung hinzuweisen, so ist in beiden Fällen der Sinn derselbe", und gibt hierdurch zu verstehen, welches seine Auffassung von der Differenz ist; aber muß es uns schon hier wundernehmen, daß er überhaupt die Frage ernstlich erörtert, ob ein sachlicher Unterschied zwischen der doppelten Redeweise besteht, und daß er gar sagt: „Mit Recht kann man also fragen, welchen von beiden Ausdrücken der Täufer denn eigentlich gebraucht hat", so geht er in ähnlichen Fällen vollends Wege, auf denen wir ihm nicht folgen können. In den Reiseregeln, die Christus den zur Predigt ausgesandten Jüngern mit auf den Weg gibt, findet sich eine eigentümliche Differenz:

[1] De cons. evv. 2, 12, 29 (W. 129, 12).

Mt 10, 9—10 (ähnl. Lk 9, 3)	Mk 6, 8—9
Nolite possidere aurum, neque argentum neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via, neque calceamenta neque virgam; dignus enim est operarius cibo suo.	Et praecepit eis, ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum: non peram, non panem, neque in zona aes, sed calceatos sandaliis et ne induerentur duabus tunicis.

Nach Matthäus und Lukas sollten also die Jünger „keinen Stab" mitnehmen, nach Markus „nur einen Stab"; nach den ersteren keine Fußbekleidung, nach dem letzteren hingegen Sandalen. Es liegt nun nichts näher, als hier den Grundsatz anzuwenden, daß es bei der Wiedergabe der Worte nicht auf die Worte, sondern auf den Sinn ankommt. Dieser ist in beiden Fällen offenbar der nämliche: Die Jünger sollten sich ganz ihrer Aufgabe widmen und sich von allem Überflüssigen, das sie nur behindert hätte, frei halten; aber Augustin wendet die von ihm aufgestellte Regel, wonach es nur auf den Sinn ankommt, nicht an, sondern erklärt: Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß alles (sowohl „neque virgam" als auch „nisi virgam tantum") gesagt worden ist, teils im eigentlichen, teils im figürlichen Sinne, und die einen Evangelisten haben dieses, der andere jenes in ihre Schrift aufgenommen. Er muß sich dann abmühen, zu zeigen, daß dasselbe Wort in der Heiligen Schrift in mehreren Bedeutungen vorkommt, um dann zu beweisen, daß an unserer Stelle im ersten Fall virga im gewöhnlichen Sinne (qua utimur sive ad equum, sive ad aliquid aliud opus fuerit) und im zweiten Fall im metaphorischen Sinne (potestas, in qua scirent discipuli sibi ad victum necessaria deberi) zu nehmen sei. Ebenso sind die Schuhe bei Matthäus im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, bei Markus hat die Fußbekleidung einen mystischen Sinn: ut pes neque tectus sit, neque nudus ad terram, id est, nec occultetur evangelium, nec terrenis commodis innitatur[1].

[1] De cons. evv. 2, 30, 71—77 (l) (W. 175, 8). Die Unhaltbarkeit dieser Erklärung hat Maldonat, zu Mt 10, 10, dargetan.

In einer ganzen Reihe von weiteren Fällen, wo das aufgestellte Prinzip ruhig hätte Anwendung finden dürfen, gebraucht Augustin es nicht, und zeigt damit, daß er es zu enge faßte:

Mt 19, 16—17	Mk 10, 17—18 (ähnl. Lk 18, 18—19)
Et ecce, unus accedens ait illi: Magister bone, quid boni faciam, ut habeam vitam aeternam? Qui dixit ei: Quid me interrogas de bono? Unus est bonus, Deus.	Et quidam ... rogabat eum: Magister bone, quid faciam, ut vitam aeternam percipiam? Iesus autem dixit ei: Quid me dicis bonum? Nemo bonus, nisi unus Deus.

Es handelt sich in beiden Fällen um ganz denselben Gedanken, der nur in der Darstellung eine etwas verschiedene Fassung erhalten hat. Augustin läßt die Worte Jesu als Parallelen nicht gelten, sondern entscheidet sich dafür, daß beides, sowohl das von Matthäus Erwähnte wie auch das von den beiden andern Evangelisten Berichtete, von Jesus gesprochen worden sei[1].

Mt 26, 61	Mk 14, 58
et dixerunt: hic dicit: (A: dixit) possum destruere templum Dei et post triduum reaedificare (A: aedificare) illud.	Nos audivimus eum dicentem: ego dissolvam templum hoc manu factum et per triduum aliud non manu factum aedificabo.

Ohne weiteres nimmt Augustin an, daß die beiden Evangelisten hier verschiedene Zeugnisse gegen Christus anführen[2].

Mt 27, 54 (ähnl. Mk 15, 39)	Lk 23, 47
Vere filius Dei (A: Dei filius) erat iste!	Vere hic homo iustus erat!

„Man kann das", so erläutert Augustin, „für etwas Verschiedenes halten, aber entweder müssen wir einsehen, daß der Hauptmann beides gesagt hat, und die einen dies, der andere jenes erwähnt haben, oder vielleicht hat Lukas auch

[1] De cons. evv. 2, 43, 123 (W. 225, 17).
[2] 3, 6, 20 (W. 291, 9).

die Meinung des Hauptmanns ausdrücken wollen, als dieser sagte: Das ist der Sohn Gottes.“ [1]

Die angeführten Beispiele lassen schon erkennen, wie sehr Augustin davon überzeugt ist, in den Evangelien, wenn nicht den genauen Wortlaut, so doch stets genau denselben Sinn in den einzelnen mitgeteilten Worten und Reden zu finden. Denn wenn auch nur eine kleine Abweichung im Sinn vorliegt, deutet er auf die Möglichkeit hin, daß es sich gar nicht um die Wiedergabe derselben Worte handelt. Eine andere Stelle, an der er die Gründe erörtert, weshalb die Worte von den einzelnen Evangelisten nicht in der gleichen Weise, sondern in abweichender Form wiedergegeben wurden, läßt seine diesbezüglichen Anschauungen in noch viel hellerem Lichte erscheinen: „Wir dürfen nicht glauben, daß jemand lüge, weil nicht überall wörtliche Übereinstimmung zu finden ist; wo mehrere Personen ein und dieselbe Sache, die sie gesehen bzw. gehört haben, aus der Erinnerung wiedergeben, da wird zwar nicht in derselben Weise und mit denselben Worten, der Sache nach aber dasselbe dargestellt. Aber es wird entweder die Reihenfolge der Worte geändert, die ursprünglichen Worte durch gleichwertige ersetzt, oder es wird etwas ausgelassen, dessen man sich gerade nicht erinnert oder was aus anderem, schon Gesagtem hervorgeht, oder es wird um anderer, der Erwägung werterer Gegenstände willen etwas nicht vollständig angeführt, sondern nur im Vorübergehen gestreift, oder es werden zur Beleuchtung und Erklärung eines Gedankens neue eigene Worte, sachlich aber nichts Neues hinzugefügt; vielleicht war es ihnen auch nicht möglich, trotz ihres Versuches, während sie die Sache gut behalten haben, auch die gehörten Reden wörtlich wiederzugeben.“ [2]

Wir sehen aus dieser Stelle: Augustin stellt sich die Sache so vor, als hätten die Evangelisten aus ihrer Erinnerung niedergeschrieben; dabei neigt er zu der Anschauung hin, daß sie

[1] De cons. evv. 3, 20, 57 (W. 346, 3).
[2] 2, 12, 28 (W. 127, 25).

sich Mühe gegeben hätten, die mit eigenen Ohren vernommenen oder von Ohrenzeugen in Erfahrung gebrachten Äußerungen und Reden wortgetreu zu berichten; dies sei ihnen zwar im allgemeinen nicht mehr möglich gewesen, aber den Sinn der einzelnen Worte hätten sie stets treu wiedergegeben[1].

Diese Vorstellung Augustins, daß die Evangelisten aus ihrer Erinnerung niedergeschrieben haben und es ihnen so gelungen sein soll, den Sinn der einzelnen Äußerungen stets richtig zu treffen, die Gedanken der verschiedenen Reden richtig wiederzugeben, leidet an großer, innerer Unwahrscheinlichkeit. Gewiß darf man annehmen, daß manches Wort Jesu bei seinen Zuhörern einen Eindruck hervorrief, der ihnen einfach unvergeßlich war, und nicht wenige Aussprüche des Herrn werden uns nicht nur dem Sinn, sondern auch dem ungefähren Wortlaut nach im Evangelium aufbewahrt sein; aber welche Gedächtnistreue müßte man voraussetzen, wenn man annehmen wollte, daß die Evangelisten die zu den verschiedensten Zeiten, an den verschiedensten Orten, von den verschiedensten Personen gefallenen Äußerungen wenigstens dem Sinn nach behalten hätten! Daß sie die einzelnen Gedanken, den Faden einer längeren Rede, die sie selbst gar nicht einmal gehört hatten, sondern von der sie aus anderer Quelle Kenntnis erhalten, dreißig, vierzig und mehr Jahre späten aufzeichnen konnten![2]

---

[1] Ein besonders schönes Beispiel dafür, eine wie weitgehende Übereinstimmung im Sinn Augustin vermutet bzw. durch seine Interpretationskünste zu stande bringt, ist seine Vergleichung der von den Synoptikern berichteten Voraussage des Gerichtes über Jerusalem: De cons. evv. 2, 77, 147—151 (W. 252, 7).

[2] P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg i. B. 1879, 158, bemerkt zu der Bergpredigt: „Es ist wahrscheinlich, daß Jesus dieselbe im wesentlichen in der uns bei Matthäus vorliegenden Form gehalten hat.“ Es mag richtig sein, woran Schanz erinnert, daß wir moderne abendländische Gewohnheiten mit denen des Morgenlandes nicht verwechseln dürfen, und daß das Gedächtnis der an den mündlichen Vortrag gewöhnten Orientalen zuverlässiger gewesen ist; aber Schanz hat das Moment gar nicht berücksichtigt, daß, wenigstens wenn man mit ihm die Abfassung des Matthäusevangeliums in die Jahre

Aber ist nicht die Übereinstimmung im Inhalt der verschiedenen Reden, in den Gedanken der einzelnen Äußerungen der deutlichste Beweis für die Richtigkeit der augustinischen Anschauung? So kann man die Übereinstimmung jedenfalls nicht erklären; denn diese Übereinstimmung ist zu groß: sie beschränkt sich nicht nur auf den Gedanken, sondern dehnt sich häufig genug auch auf das Wort aus. Und gerade dieser Umstand weist darauf hin, daß die Evangelisten sicherere, zuverlässigere Hilfsmittel bei der Abfassung ihrer Schriften gehabt haben müssen, als die Treue ihres Gedächtnisses. Als solche kommen in Betracht — es lassen sich hierüber zwar nur Vermutungen aussprechen — einmal und vor allem die zwar erst allmählich, aber doch wohl bald feste Formen annehmende Katechese, weiterhin die im Prolog des Lukasevangeliums erwähnten, schon vorhandenen schriftlichen Darstellungen des nämlichen Gegenstandes.

Aber wie oft ist der Wortlaut einer Rede, z. B. einer Parabel des Herrn, von Mund zu Mund überliefert worden, wie oft hat ihre Form eine Wandlung erfahren müssen, wie oft hat damit auch der Gedanke eine neue Färbung erhalten, bis er einmal im Gedächtnis der Gläubigen oder auf dem Papier fixiert war! Und wenn man sehen will, wie frei und selbständig die Evangelisten die vorhandenen Quellen benutzt haben, so braucht man nur etwa die Bergpredigt bei Matthäus (5, 1—7, 27) und dieselbe Herrnrede bei Lukas (6, 20—49) oder die Pharisäerstrafreden bei den nämlichen Evangelisten (Mt 23, 2—39 und Lk 11, 39—52) zu vergleichen.

An allen Stellen, bei denen es sich um eine freiere Wiedergabe der Worte handelt, wird denn auch regelmäßig die Erklärung Augustins unbefriedigt lassen. Die Heilung der Tochter des Jairus wird von Matthäus nur summarisch, von Markus und Lukas genauer dargestellt, und dementsprechend werden auch von Matthäus die Worte nur ungenau wiedergegeben.

60—70 verlegt, zwischen dem Tag, an dem die Rede von Jesus gehalten wurde, und dem Tag, an dem sie von Matthäus aufgezeichnet wurde, mindestens ein volles Menschenalter liegt.

Mt 9, 18	Mk 5, 23 (ähnl. Lk 8, 24).
princeps unus accessit et adorabat eum dicens: Domine, filia mea modo defuncta est, sed veni, impone manum tuam super eam et vivet.	Et deprecabatur eum multum dicens: Quoniam filia mea in extremis est, veni, impone manum super eam, ut salva sit, et vivat.

Augustin erkennt wohl, daß die Darstellung bei Matthäus eine gedrängte ist, aber anstatt sich damit zu begnügen, dies zu konstatieren und daraus die Ungenauigkeit in der Wiedergabe der Worte herzuleiten, erläutert er: „Der Evangelist achtete nicht auf die Worte, sondern auf den Willen des Vaters. Dieser war schon so völlig verzweifelt, daß er schon mehr wollte, daß seine Tochter wieder aufgeweckt würde, indem er nicht glaubte, daß die noch lebend angetroffen werden könne, die er sterbend verlassen hatte. Die beiden (Markus und Lukas) haben also aufgezeichnet, was Jairus gesagt, Matthäus aber, was er gedacht und gewollt hat“ [1]; — eine Erklärung, die also zur Voraussetzung hat, daß der Synagogenvorsteher etwas anderes wollte und dachte, als was er sagte!

Bei der Heilung der verdorrten Hand stellten nach Matthäus die Pharisäer, nach Markus und Lukas Jesus die Frage: Ist die Heilung am Sabbat erlaubt?

Mt 12, 10—12	Mk 3, 4
Et interrogabant eum dicentes: Si licet sabbatis curare? ut accusarent eum. Ipse autem dixit illis: Quis erit ex vobis homo qui habeat ovem unam et si ceciderit haec sabbatis in foveam, nonne tenebit et levabit eam? Quanto magis melior est homo ove? Itaque licet sabbatis benefacere.	Et dicit eis: Licet sabbatis bene facere an male? animam salvam facere an perdere? At illi tacebant.

[1] De cons. evv. 2, 28, 66 (W. 170, 15).

Augustin erklärt: Wir müssen einsehen, daß die Pharisäer zuerst die Frage an Jesus gerichtet haben, ob die Heilung am Sabbat statthaft sei, und daß Jesus später die von Markus und Lukas erwähnten Fragen gestellt hat[1].

Wie umständlich und unnatürlich Augustin eine Differenz löst, wo nach Markus und Lukas ein Satz als Äußerung Christi bezeichnet wird, der bei Matthäus als Antwort der Umstehenden erscheint, wurde bereits früher (S. 67f) erwähnt[2].

§ 10. Die harmonistischen Anschauungen, die beim Ausgleich der Differenzen in den Geschichten der Evangelien zu Tage treten.

Öfter erwähnt der hl. Augustin mit Berufung auf Jo 20, 30; 21, 25, daß kein Evangelium auf materielle Vollständigkeit Anspruch machen kann, sondern daß der eine Schriftsteller dieses, der andere jenes Ereignis, keiner aber alles berichtet habe. Richtig bemerkt er dann weiterhin, daß es aber auch kein Widerspruch sei, wenn der eine Evangelist eine Tatsache seiner Darstellung einverleibt, der andere sie mit Stillschweigen übergeht. Das Evangelium nach Markus z. B. beginnt mit der Taufe Jesu im Jordan; es gedenkt mit keinem Worte der Vorgeschichte des Herrn; Matthäus und Lukas bieten eine Kindheitsgeschichte Jesu, aber sie lautet ganz verschieden; der erste Evangelist berichtet ganz andere Tatsachen daraus als der zweite. Ähnliche Resultate ergibt ein Vergleich der Synoptiker mit Johannes. Dieser berichtet mit Vorliebe und großer Ausführlichkeit die Reden Jesu; wenn er hingegen Taten erwähnt, berührt er sie nur ganz flüchtig, vielfach übergeht er sie ganz. Bei den Synoptikern gewahren wir das gerade entgegengesetzte Verfahren. In allen diesen und ähnlichen Fällen kann von einem Widerspruch offenbar nicht die Rede sein.

[1] De cons. evv. 2, 35, 82 (W. 185, 9).

[2] Vgl. ferner De cons. evv. 2. 46. 96 (W. 203. 15); 2. 62. 120 (W. 222, 18): 2. 70. 134 (W. 237. 8): 2. 74, 143 (W. 245, 24).

In der Regel aber ist der Fall nicht so einfach gelagert; jedes Evangelium bietet eine ganze Reihe von Geschichten, bei denen man zweifelhaft sein kann, ob im andern Evangelium ein Parallelbericht vorliegt, weil der in Betracht kommende Abschnitt einerseits Ähnlichkeiten, anderseits Verschiedenheiten aufweist. Hier erhebt sich also die Frage: Wann darf man solche Ereignisse identifizieren, wann ist die Identität zu verneinen?

Die Grundanschauung, von welcher aus Augustinus die Frage zu lösen sucht, ist zweifellos die richtige. Er sagt, wir müssen stets achten auf die Zeit, in die das einzelne Ereignis gesetzt wird, den Ort, an den es verlegt wird, auf die damit verknüpften Nebenumstände, wie etwa die Namen der handelnden Personen usw.; sind diese in den verschiedenen Darstellungen gleich, so müssen auch die berichteten Tatsachen identifiziert werden, selbst wenn die einzelnen Geschichten nicht in jedem Zug gleichlautend berichtet werden.

Matthäus berichtet z. B. (8, 28) von zwei dämonisch Besessenen im Lande der Gerasener, Markus (5, 2) und Lukas (8, 27) erwähnen nur einen. Ohne Bedenken betrachtet Augustin die Darstellungen als Parallelberichte: „Wir müssen hier erkennen, daß einer von ihnen bekannter war; und nur dieser, dessen Ruf weiter verbreitet war, wurde von den beiden letztgenannten Evangelisten erwähnt.“ [1]

Matthäus (20, 30) erzählt, daß beim Weggang Jesu von Jericho zwei Blinde am Wege saßen, daß sie hörten, Jesus von Nazareth komme vorüber, und nun riefen: Herr, erbarme dich unser, Sohn Davids. Dasselbe erwähnt auch Markus (10, 46). Er spricht aber nur von einem, der am Wege saß und bettelte. „Der Fall wird so gelöst, wie auch jener der zwei Besessenen im Lande der Gerasener. Denn es ist klar, daß von den zwei erwähnten Blinden einer ganz bekannt war, was schon aus dem Umstand hervorgeht, daß Markus seinen Namen und den seines Vaters nennt [2].

---

[1] De cons. evv. 2, 24, 56 (W. 158, 11).

[2] 2 65, 125 (W. 227, 15).

Zuweilen ist auch ein bestimmtes Ereignis in der einen Darstellung entweder reichlicher mit Einzelzügen ausgestattet als in der andern, oder es werden auch einzelne abweichende Umstände erwähnt; auch dann darf in vielen Fällen eine Identifikation stattfinden.

Matthäus (12, 22) spricht von der Heilung eines Besessenen, der blind und stumm war; an der Parallelstelle bei Lukas (11, 14) erscheint er nur als stumm. Trotzdem handelt es sich um denselben Vorgang[1].

Ähnlich berichtet uns Markus (6, 40) bei der ersten Brotvermehrung, daß Jesus befohlen habe, die Leute sollten sich in Gruppen zu fünfzig und hundert Personen niederlassen; Lukas aber sagt nur (9, 14), daß sie sich in Gruppen zu fünfzig ordnen sollten. Daran knüpft Augustin die Bemerkung: „Das macht uns hier wenig Schwierigkeiten, weil einer die Sache nur teilweise, der andere sie aber ganz erzählte. Denn derjenige, welcher das von den Hundertergruppen berichtete, erwähnte auch das, was der andere überging, und darum liegt kein Widerspruch vor. Aber dennoch, wenn der eine nur von Fünfziger-, der andere nur von Hundertergruppen geredet hätte, so würden die Berichte als sehr widerspruchsvoll erscheinen; und es wäre nicht leicht zu erkennen, daß beides gesagt und nur das eine von diesem, das andere von jenem berichtet worden ist. Und dennoch, wer müßte nicht gestehen, daß er dies bei genauerer Betrachtung hätte finden können?“[2] Gerade so ist es zu beurteilen, wenn Matthäus (21, 2 7) von einer Eselin und von einem Füllen spricht, während bei Markus (11, 2 7) und Lukas (19, 30 ff) nur von letzterem die Rede ist. Augustin weist an dieser Stelle auf den vorhergehenden Fall zurück: „Wir dürften es nicht für einen Widerspruch halten, wenn der eine Evangelist nur das

[1] De cons. evv. 2, 37, 84 (W. 186, 17): sed non ex eo, quod aliquid tacet (Lucas) de alio dicere putandus est, ea enim sequentia etiam ipse contexit quae Mattheus.

[2] De cons. evv. 2, 46, 98 (W. 205, 22).

eine, der andere nur das andere berichtet hätte, um wieviel weniger jetzt, wo der erste beides erzählt!“ [1]

Die Erörterung über die eben angeführte Differenz bei der ersten wunderbaren Brotvermehrung schließt Augustin mit dem Satz: „Das sage ich deshalb, weil sich oft derartiges findet, was Leuten, die zu wenig sorgfältig zuschauen und verwegen urteilen, als ein Widerspruch erscheint, ohne daß es ein solcher ist.“ [2] Diese Bemerkung zielt namentlich ab auf eine Diskrepanz zwischen den beiden ersten Evangelisten und Johannes. Matthäus (26, 7) und Markus (14, 3) erzählen, daß beim Gastmahl in Bethanien das Haupt Christi gesalbt wurde, während Johannes (12, 2) über eine Salbung der Füße berichtet. Aus den begleitenden Nebenumständen ist ersichtlich, daß es sich um dieselbe Situation handelt. Wieder erinnert Augustin bei Besprechung dieser Schwierigkeit an die „regula de quinquagenis“ und löst die Diskrepanz durch die Annahme, daß eben beides geschehen ist; und wenn es bei Markus heißt, daß bei der Salbung des Hauptes das Alabastergefäß zerbrochen ward, so können wir daraus erkennen, daß zuerst die von Johannes berichtete Salbung der Füße, dann die von Matthäus und Markus erwähnte Salbung des Hauptes stattfand [3].

Niemals aber erklärt Augustin zwei Tatsachen für identisch, wenn aus dieser Annahme sich ein Widerspruch unter den Evangelisten ergeben würde.

Im Hinblick auf die großen Ähnlichkeiten, welche die beiden langen Reden Christi bei Matthäus und Lukas (Bergpredigt) sowohl dem Inhalt als auch dem äußeren Rahmen nach aufweisen, bemerkt er: „Man könnte leicht glauben, daß es sich um dieselbe Begebenheit handelt, wenn man nicht den Umstand in Betracht ziehen müßte, daß Matthäus sagt, die Rede sei auf dem Berge gehalten und Jesus habe dabei gesessen, während Lukas von einem ebenen Platze spricht, auf dem der Herr stehend gesprochen habe. Diese Verschieden-

[1] De cons. evv. 2, 66, 127 (W. 229, 15).
[2] 2, 46, 98 (W. 206, 6).
[3] 2, 79, 155 (W. 262, 1).

heit läßt erkennen, daß es sich um zwei verschiedene Begebenheiten handelt[1].

Matthäus (20, 29) und Markus (10, 46) berichten von einer Blindenheilung beim Auszug Jesu von Jericho, Lukas (18, 35) gedenkt einer solchen bei Annäherung an die Stadt.

„Aber der Name der Stadt und die Ähnlichkeit des Vorganges erwecken den Anschein, daß es nur einmal geschehen ist, und die Evangelisten sich in diesem Punkte widersprechen, indem der eine sagt: ‚als er sich Jericho näherte', die andern: ‚als er Jericho verließ'. Aber das kann nur denjenigen einleuchten, die lieber wollen, daß das Evangelium lügt, als daß Jesus zwei ähnliche Wunder in ähnlicher Weise gewirkt habe. Was davon wahrscheinlicher ist, oder vielmehr, was wahr ist, sieht jeder gläubige Sohn des Evangeliums leicht ein."[2]

---

[1] De cons. evv. 2, 19, 44—45 (W. 144, 10). Später (2, 19, 47. W. 147, 21) gibt Augustin die bessere Lösung, daß beide Reden identisch sind. Diese Identifikation ist ihm aber nur möglich durch die Annahme: in aliqua excelsiore parte montis primo cum solis discipulis dominum fuisse, quando ex eis illos duodecim elegit, deinde cum eis descendisse, non de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campestrem locum, id est in aliquam aequalitatem, quae in latere montis erat et multas turbas capere poterat, adque ibi stetisse, donec ad eum turbae congregarentur, ac postea cum sedisset, accessisse propinquius discipulos eius adque ita illis ceterisque turbis praesentibus unum habuisse sermonem, quem Matthaeus Lucasque narrarunt diverso narrandi modo, sed eadem veritate rerum et sententiarum, quas ambo dixerunt. — Man hat sich später vielfach auf Augustin berufen, um die Identität der beiden Reden zu bestreiten, und Keim (Geschichte Jesu von Nazara II, Zürich 1867, 231) behauptet geradezu, daß die Zweiheit der Reden seit Augustin von der Kirche angenommen wurde. Demgegenüber mag es doch angebracht sein, darauf hinzuweisen, daß Augustin selbst wohl seine zweite Lösung als bessere betrachtet haben wird. Wenn er später von der Rede des Lukas sagt: qui potest idem videri, quem dicit habitum in monte Mattheus (2, 21, 51. W. 152, 15), so dürfen wir mit gutem Recht in dem allerdings vorsichtigen „potest videri" die Ansicht Augustins erblicken. Denn auch an andern Stellen, wo er zwei Lösungen bietet, ist die zweite regelmäßig die bessere. Er schrieb das Werk De consensu eben „labore continuo" (Retract. 2, 16) und bot die Lösungen, wie der Augenblick sie eingab; aber er hätte es sicher nicht für zweckmäßig gefunden, der bessern Lösung eine minderwertige hinterherzuschicken.

[2] De cons. evv. 2, 65, 126 (W. 228, 14).

Auf zwei Tatsachen macht Augustin aufmerksam, um überhaupt vor vorschnellem Identifizieren zu warnen: Im Anschluß an die Auferweckung der Tochter des Jairus berichtet Matthäus (9, 26—31) von einer Heilung zweier Blinden, die sich unter ganz ähnlichen Umständen vollzog, wie die von ihm ebenfalls berichtete Heilung des Blinden beim Verlassen der Stadt Jericho. „Wenn nicht Matthäus selbst dieser letzteren Begebenheit gedächte", so kommentiert Augustin, „so könnte man glauben, daß, was hier (9, 26) von ihm berichtet wird, sei auch von den beiden andern Evangelisten (Mk 10, 46 und Lk 18, 35) erwähnt. Wir müssen es unserem Gedächtnisse sorgfältig einprägen, daß einige Vorgänge Ähnlichkeiten aufweisen — daß es sich tatsächlich um verschiedene Geschichten handelt, wird ja dadurch bewiesen, daß derselbe Evangelist beides erzählt —, damit, wenn wir einzelne ähnliche Tatsachen bei den verschiedenen Evangelisten finden und in ihren Berichten einen unlöslichen Widerspruch, wir uns daran erinnern, daß es sich nicht um denselben Vorgang, sondern nur um eine ähnliche oder in ähnlicher Weise verlaufene Begebenheit handelt."[1]

Noch ein zweiter ähnlicher Tatbestand belehrt uns, daß wir nicht zu schnell bei der Hand sein dürfen, zwei berichtete Ereignisse als Parallelen aufzufassen. Alle vier Evangelisten sprechen von einer wunderbaren Brotvermehrung, Matthäus und Markus kennen noch eine zweite. Wenn nun diese beiden letzteren nur die zweite angeführt hätten, und nicht auch die erste, „so würde man an einen Widerspruch glauben. Denn wer würde nicht der Meinung huldigen, daß es sich um ein und dasselbe Faktum handelt, daß es aber nicht vollständig und nicht der Wahrheit entsprechend entweder von diesem oder von jenem oder von allen erzählt worden sei, sondern daß entweder dieser irrtümlicherweise statt von fünf von sieben Broten, oder jene statt von sieben von fünf gesprochen haben, oder daß beide bewußt die Unwahrheit gesagt, oder aus Ver-

[1] De cons. evv. 2, 29, 69 (W. 172, 21).

geßlichkeit geirrt haben? Auch die Unterschiede von den zwölf und den sieben Körben, zwischen den fünf und den vier Tausenden, die gesättigt wurden, würde man als Widersprüche betrachtet haben. Aber weil jene, welche das Wunder mit den sieben Broten berichtet haben, auch von dem mit fünf gewirkten nicht geschwiegen haben, so fühlt sich niemand beunruhigt und jedermann sieht ein, daß beides geschehen ist."[1] Daran knüpft Augustin wieder eine Bemerkung allgemeinerer Natur, die sich inhaltlich mit der oben (S. 111) angeführten deckt, und die sich etwa in folgender Fassung als harmonistischer Grundsatz darstellen würde: Wenn in Parallelstellen sich wirkliche Widersprüche finden, so müssen wir annehmen, daß es sich nur um scheinbare Parallelberichte, tatsächlich aber um Vorgänge handelt, die nicht identifiziert werden dürfen.

Die Grundanschauung, von der Augustinus ausgeht, wenn er die berichteten Ereignisse auszugleichen sucht, ist eben wieder die der vollständigen Irrtumslosigkeit, der absoluten Fehlerlosigkeit der Evangelien. Mit dem De cons. evv. 2, 12, 29 (W. 129, 20) aufgestellten Satze: Omnem autem falsitatem abesse ab evangelistis decet, non solum eam, quae mentiendo promitur, sed etiam eam quae obliviscendo, hat Augustin allen Ernst gemacht. Die oben angeführten Lösungen über die Bergpredigt und die Blindenheilungen bei Jericho verraten das bereits deutlich genug; eine ganze Reihe von weiteren Beispielen ließe sich ihnen anfügen, wo er auch die nebensächlichsten und bedeutungslosesten Abweichungen zu vereinigen sucht.

Die Szene zwischen Christus und der um Heilung ihrer Tochter bittenden Kananäerin verlegt Matthäus (15, 21—28) auf die Straße, Markus (7, 24—30) in ein Haus. Augustin löst die Diskrepanz durch die Annahme, daß das Weib Christus im Hause aufgesucht und angefleht habe, danach der Herr, ohne ihr ein Wort zu erwidern, auf die Straße gegangen sei,

[1] De cons. evv. 2, 50, 105 (W. 214, 1).

und dort alsdann der von beiden Evangelisten berichtete Vorgang sich abgespielt habe[1].

Den Unterschied zwischen Markus (5, 11), nach dem sich die Schweineherde „circa montem" befand, und Lukas (8, 32), wo sie „in monte" erscheint, übergeht Augustin nicht: „Die Schweineherde war so groß, daß sich ein Teil auf dem Gipfel, ein Teil am Abhang des Berges befand. Es waren nämlich zweitausend Schweine, wie Markus berichtet."[2]

Aus dem Vergleich von Jo 18, 18 (erat autem cum eis et Petrus stans et calefaciens se) und Mt 26, 69—70 (Petrus vero sedebat foris, ähnl. Lk 22, 55) ergibt sich für Augustin die Folgerung, daß Petrus schon hinausgegangen war, „denn zuerst saß er am Feuer, dann war er zurückgekehrt und blieb stehen"[3].

Innerhalb der Harmonie der Auferstehungsberichte führt Augustin Jo 20, 12—13 an: „Und sie sah zwei Engel in weißen Kleidern sitzend, einen zu den Häupten, einen zu den Füßen, da wo der Leichnam Jesu gelegen hatte. Diese sagten zu ihr: Weib, warum weinest du? Sie sprach zu ihnen: Weil sie meinen Herrn weggenommen und ich nicht weiß, wo sie ihn hingelegt haben." Dann fährt Augustin fort: „Hier erkennen wir, sind die Engel aufgestanden, damit sie auch stehend erschienen, wie Lukas (24, 4) sie als erschienen schildert."[4]

Matthäus (27, 34) bezeichnet den Trank, den man Christus vor der Kreuzigung anbot, als „vinum cum felle mixtum", Markus (15, 23) als „vinum murratum". „‚Galle' hat Matthäus für ‚Bitterkeit' gesetzt, und Myrrhenwein ist ebenfalls ganz bitter; es könnte aber auch sein, daß die Soldaten den Wein mit Galle und Myrrhe sehr bitter gemacht haben."[5]

---

[1] De cons. evv. 2, 49, 103 (W. 212, 8). [2] 2, 24, 56 (W. 159, 1).

[3] 3, 6, 23 (W. 294, 22). Nach dem Bericht des Johannes hat sich Petrus überhaupt nicht an das Feuer gesetzt, bei ihm erscheinen sowohl die Knechte wie der Apostel um das Feuer stehend.

[4] 3, 24, 69 (W. 363, 18).

[5] 3, 11, 38 (W. 322, 15). Zu dieser Differenz vgl. E. Nestle, Einige Beobachtungen zum Codex Bezae (Theol. Studien und Kritiken, Gotha 1896, 110 A. 1), und Evang. Kirchenbl. für Württ. 1895, 16.

Matthäus (27, 28) bezeichnet den Spottmantel Christi als „chlamys coccinea", Markus (15, 17) nennt ihn „purpura". „Als königlicher Purpur war jener Scharlachmantel von den Spöttern angewandt worden, und es gibt eine Art von Purpurrot, welches dem Scharlachrot ganz ähnlich ist; es könnte aber auch sein, daß Markus den Purpur erwähnt, den der Mantel hatte, obwohl er (vorwiegend) scharlachrot war."[1] Die angeführten Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, eine wie genaue und zuverlässige Berichterstattung der Evangelisten Augustin annahm, zumal auch die folgende Erörterung diese Ansicht noch näher beleuchten wird.

Zwar ist es auch unserem Kirchenvater nicht ganz entgangen, daß die Evangelisten nicht in allen Punkten geschichtlich genau referieren; wenn er z. B. sagt, es sei eine „usitata locutio" der heiligen Schriften, die Mehrzahl an Stelle der Einzahl zu setzen[2], so liegt darin ja eigentlich die Anerkennung der Tatsache, daß die Berichte zuweilen ungenau sind; oder wenn Augustin sagt, bei Matthäus (8, 5—13) sei der Bericht über die Heilung des Knechtes des heidnischen Hauptmannes „brevitatis causa" anders ausgefallen als bei Lukas (7, 1—10), Matthäus habe „compendio" dargestellt[3], so enthalten diese Ausdrücke ja das Zugeständnis, daß der einzelne Evangelist sich nicht immer sklavisch an die geschichtliche Wirklichkeit gebunden hielt, sondern sich aus besondern Gründen eine kleine Abweichung gestatten durfte; aber solche Erklärungen befriedigen Augustin selbst nicht. Sonst hätte er es sicher nicht für nötig befunden, noch nach Gründen zu suchen, weshalb in diesem oder jenem Fall der Plural statt des Singular steht:

Wenn z. B. von Johannes (6, 7) eine Antwort als die des Philippus angeführt wird, die Markus (6, 37) als Wort der Jünger bezeichnet, so versäumt Augustin nicht, anzumerken, daß Philippus „ex ore ceterorum" geantwortet habe[4]. Wenn

[1] De cons. evv. 3, 9, 36 (W. 320, 8).
[2] 3, 6, 25 (W. 298, 12); 3, 16, 53 (W. 340, 8) usw.
[3] 2, 20, 49 (W. 151, 6).
[4] 2, 46, 96 (W. 204, 15).

ebenfalls im vierten Evangelium (Jo 12, 4—6) Judas als derjenige bezeichnet wird, der über die Verschwendung der kostbaren Salbe murrt, bei Matthäus (26, 8—9) und Markus (14, 4—5) aber „die Jünger", „so kann man das in der Weise verstehen, daß auch die andern Jünger dies entweder gedacht oder gesagt haben oder durch die Worte des Judas zu dessen Ansicht gekommen sind; und so haben denn Matthäus und Markus die Ansicht der Jünger auch mit ihren Worten ausgedrückt — aber Judas hat es deswegen gesagt, weil er ein Dieb war, die übrigen aus wirklicher Sorge für die Armen —, Johannes hingegen wollte diesen Zug allein von Judas berichten, da er bei dieser Gelegenheit seine Gewohnheit zu stehlen betonen zu müssen glaubte" [1].

Nach Lukas (22, 59) und Johannes (18, 26) stellte ein Knecht jene Frage, auf welche hin Petrus seinen Herrn zum drittenmal verleugnete, nach Matthäus (26, 73) und Markus (14, 70) waren es mehrere. „Entweder haben Matthäus und Markus hier nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch den Plural für den Singular gesetzt, oder einer von den Knechten, der besonders sicher um die Jüngerschaft Petri wußte und ihn gesehen hatte, beteuerte, daß er ein Jünger Christi sei, und die übrigen glaubten ihm und drängten auf Petrus ein; und so haben Matthäus und Markus der Kürze halber die Mehrzahl gebraucht, die andern zwei aber wollten den allein bezeichnen, der sich unter ihnen hervortat." [2]

Auch darf man nicht etwa denken, Augustin beruhige sich dabei, den Bericht des Matthäus über die Heilung des Knechtes des Centurio durch das Streben nach Kürze zu erklären [3]; in weitläufiger Ausführung hält er es für angezeigt, darauf hinzuweisen, daß das Wort „accessit" (Mt 8, 5) nicht nur bedeuten könne: „er trat hinzu", sondern auch: „er suchte durch

[1] De cons. evv. 2, 79, 156 (W. 263, 9).

[2] 3, 6, 25 (W. 298, 12).

[3] Tatsächlich ist übrigens der Bericht bei Matthäus kaum kürzer als der bei Lukas. Bei beiden umfaßt er neun Verse von ungefähr gleicher Länge.

Mittelspersonen an Jesus heranzukommen“[1]. Dann aber fährt er fort: „Wir dürfen auch nicht unbeachtet lassen die hohe mystische Ausdrucksweise des heiligen Evangelisten, nach der es im Psalm (33, 6) heißt: Tretet zu ihm hin, und ihr werdet erleuchtet (accedite ad eum et inluminamini). Weil darum Jesus an dem Centurio den Glauben, durch den man wirklich zu ihm tritt, in der Weise lobte, daß er sagte, er habe einen solchen Glauben in Israel nicht gefunden, so wollte der weise Evangelist (prudens evangelista) sagen, daß er selbst (d. h. der Centurio) näher zu Jesus getreten sei als diejenigen, durch welche er seine Bitte hatte überbringen lassen.“[2] Sicherlich ein schöner Gedanke, aber nicht auf dem Felde des Matthäus, sondern auf dem des Augustinus erwachsen! Es ist dies eine der Stellen, wo der Wortsinn für unsern Kirchenlehrer eine Härte enthielt, der er durch Flucht auf das weite Feld des mystischen Sinnes zu entgehen wußte; und näherhin betrachtet ist doch die ganze Umständlichkeit seines Verfahrens nur der Ausdruck der Verlegenheit, in die der ungenaue Bericht des Matthäus über diesen Vorgang unsern Heiligen brachte.

Bei seiner Ansicht über die Genauigkeit der evangelischen Berichterstattung wird Augustin in Verlegenheit gesetzt auch durch die Art und Weise, wie die Evangelisten die Vorhersage der Verleugnung des Petrus wiedergeben. Bei dreien (Mt 26, 34. Lk 22, 34. Jo 13, 38) lautet die Weissagung Christi: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, in dieser Nacht, ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“ Markus (14, 30) berichtet dasselbe Wort in nachstehender Form: „Wahrlich, ich sage dir, heute, in dieser Nacht, ehe der Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“ In diesem Falle ist nur der Bericht des Markus genau, der der übrigen aber ungenau. Nach einem solchen Wort wird man natürlich bei

[1] Daß hier überhaupt nur der griechische Ausdruck für accessit (προσῆλθεν) in Frage kommen konnte, hat Augustin augenscheinlich nicht empfunden. Er hätte übrigens mit dem gleichen Recht bzw. Unrecht im weiteren Sinne gedeutet werden können.

[2] De cons. evv. 2, 20, 49—50 (W. 150, 7).

Augustin vergebens suchen. Er zieht es vor, darauf hinzuweisen, daß die Verleugnungen im Herzen des Petrus schon vor dem ersten Hahnenschrei ganz vollzogen waren: affectione animi et timore Petri ante primum (galli cantum) tota (negatio) concepta est. nec interest, quantis morarum intervallis trina voce enuntiata sit, cum cor eius ante etiam primum galli cantum tota possederit, tam magna scilicet formidine inbibita, ut posset dominum non solum semel, sed iterum et tertio interrogatus negare, ut rectius diligentiusque adtendentibus, quomodo iam mulierem moechatus est in corde suo, qui eam viderit ad concupiscendum (De cons. evv. 3, 2, 7 [W. 277, 1]).

§ 11. Die harmonistischen Anschauungen bezüglich der Chronologie in den Evangelien.

Auch ein oberflächlicher Blick in die Evangelien genügt, um zu erkennen, daß die Berichte sehr erhebliche Differenzen in der Reihenfolge der einzelnen Ereignisse aufweisen. Wir glauben die Anschauungen Augustins, die bei der Besprechung dieser Tatsache zu Tage treten, beinahe alle ablehnen zu müssen. Um aber die Ansichten des großen Kirchenlehrers in dieser Frage billig zu beurteilen, ist es nötig, eine doppelte Tatsache nicht zu vergessen: einmal, daß, wenn auch die diesbezüglichen Aufstellungen Augustins unhaltbar sind, wir bis zur Stunde noch nicht viel Besseres an ihre Stelle zu setzen haben, dann, daß Augustin auch hier keine Prinzipien geben will, nach denen die geschichtliche Reihenfolge der Begebenheiten herzustellen wäre. Er will zeigen, daß es in den Evangelien keine Widersprüche gibt. Die Chronologie kommt dabei also zunächst gar nicht in Frage. Das deutet der Heilige selbst an, wenn er im Hinblick auf die Verschiedenheit der Anordnung in den Versuchungen bei Matthäus (4, 1—11) und Lukas (4, 1—13) sagt: „Es bleibt ungewiß, was zuerst geschehen ist, ob nämlich dem Herrn früher die Reiche der Welt gezeigt worden sind und er nachher auf die Zinne des Tempels gehoben worden ist, oder dieses früher und jenes

später. Das ist aber sachlich belanglos, wo ja doch offenbar alles geschehen ist.“ [1]

Weshalb Augustin es bei dieser Gelegenheit gar nicht für nötig findet, darauf einzugehen, welcher Evangelist hier die geschichtliche Folge hat und welcher nicht, und weshalb der eine sie hat, der andere nicht, macht uns folgende Stelle klar: „Wo die Zeitfolge nicht ersichtlich ist, da brauchen wir auch kein Interesse daran zu haben, an welche Ordnung im Erzählen sich ein jeder von ihnen gehalten hat.“ [2] Nun ist es aber Tatsache, daß die Evangelisten einzelne Ereignisse bisweilen derartig miteinander verknüpfen, daß man zu der Annahme gezwungen ist, sie erzählen hier und da chronologisch; daher vollendet Augustin den zuletzt angeführten Gedanken: „Wo aber die Zeitfolge ersichtlich ist und uns eine Schwierigkeit begegnet, indem ein Evangelist sich selbst oder einem andern zu widersprechen scheint, da müssen wir die Schwierigkeit näher betrachten und den Knoten zu lösen suchen.“ — Im vorigen Paragraphen wurde erwähnt, daß es für Augustin zwar belanglos ist, daß der eine Berichterstatter aus der Kindheitsgeschichte Jesu diese, der andere jene Tatsachen erwähnt, „aber hier erhebt sich die Frage: Wann konnte das geschehen, was Matthäus berichtet über die Reise nach Ägypten und die nach dem Tode des Herodes erfolgte Rückkehr von dort nach Nazareth, wohin die Familie sich zufolge der Erzählung des Lukas nach der Darstellung im Tempel gewandt hat?“ [3] Genauer formuliert lautet also die Frage für Augustin: Schließen die Berichte durch die von ihnen behauptete oder durch die aus ihnen ersichtliche Chronologie sich nicht gegenseitig aus bzw. gerät der einzelne Evangelist durch seine Zeitangaben nicht in Widerspruch mit sich selbst?

„Jeder Evangelist hat seine Erzählung so komponiert, daß sie als lückenlos erscheint. Er verschweigt nämlich das, was er nicht sagen will, und fügt das, was er sagen will, dem

[1] De cons. evv. 2, 16, 33 (W. 134, 7).
[2] 2, 21, 52 (W. 153, 15).
[3] 2, 5, 16 (W. 98, 15).

bereits Erwähnten so an, daß es unmittelbar darauf zu folgen scheint. Aber bei sorgfältigem Zuschauen kann man die Stelle entdecken, wo sich ein von einem andern berichtetes Ereignis einschalten läßt. . . . So hat Matthäus an der Stelle, wo er sagt, daß die Magier im Traume ermahnt wurden, nicht zu Herodes zurückzukehren, und daß sie auf einem andern Wege in ihre Heimat zurückgegangen seien, übergangen, was Lukas über die Vorgänge im Tempel und über die Worte des Simeon und der Anna erwähnt; Lukas seinerseits übergeht dann hier wieder die von Matthäus erzählte Reise nach Ägypten und verbindet mit seiner vorhergehenden Darstellung die Rückkehr nach Nazareth, als sei diese gleich nach den Ereignissen im Tempel erfolgt.“ [1] Indem Augustin dann die beiden Kindheitsgeschichten zu einer Erzählung verflicht, zeigt er praktisch an einem Beispiel die Möglichkeit, daß die verschiedenen Berichte sich einander eingliedern lassen [2].

Wer also das einzelne Evangelium zur Hand nimmt, wird glauben, die Ereignisse seien nach dem chronologischen Gesichtspunkte geordnet; das ist aber nicht immer der Fall, vielmehr bekommen häufig die einzelnen Begebenheiten nicht ihre geschichtliche Stellung, sondern zuweilen werden sie vorweggenommen (anticipatio), zuweilen erst später nachgetragen (recapitulatio). „Wenn also eine Begebenheit nach einer andern erzählt wird, so ist sie darum noch nicht notwendigerweise auch danach geschehen.“ [3]

Aber woher kommt es denn, daß die Anordnung der gleichen Ereignisse bei den einzelnen Evangelisten so verschieden ausgefallen ist? Die Lösung dieser schwierigen Frage gestaltet sich für Augustin äußerst einfach. Er gibt sie anläßlich der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, eines Vorganges, der bei den Synoptikern in verschiedenem Zusammenhang

[1] De cons. evv. 2, 5, 16 (W. 98, 22).

[2] 2, 5, 17 (W. 99, 15). Dabei stellt er, wie sich aus den eben angeführten Worten schon ergibt, die Ankunft der Magier vor Mariä Reinigung und Jesu Darstellung im Tempel.

[3] 2, 21, 51 (W. 152, 8).

dargestellt wird. „Wann dieses Ereignis geschehen ist, d. h. vor oder nach welcher andern Begebenheit, drückt Matthäus nicht aus. Denn wir brauchen nicht anzunehmen, daß, wenn ein Vorgang nach einem andern berichtet wird, er auch danach stattgefunden hat. Offenbar hat Matthäus in unserem Falle etwas nachgeholt, was er früher übergangen hatte. Denn Markus erwähnt es vor der Heilung des Aussätzigen, die er nach der von ihm übergangenen Bergpredigt anzusetzen scheint. So erzählt auch Lukas, gerade wie Markus, nach jener Begebenheit die Geschichte von der Schwiegermutter des Petrus, aber vor der Rede, die er ausführlich mitteilt und die dieselbe zu sein scheint wie die nach Matthäus auf dem Berge gehaltene. Indes, was liegt daran, an welche Stelle jemand eine Begebenheit setzt, mag er nun dieselbe an ihrer wirklichen, geschichtlichen Stelle anführen oder als früher Übergangenes nachholen oder als später Geschehenes vorwegnehmen, wenn er nur nicht mit sich selbst oder mit einem andern bei dem Berichte über den gleichen oder einen andern Gegenstand in Widerspruch gerät. Es steht in keines Menschen Macht, so gut und zuverlässig er auch die Tatsachen erkannt haben mag, sich in einer bestimmten Reihenfolge daran zu erinnern; denn was dem Menschen früher oder später in den Sinn kommt, geht nicht so vor sich, wie wir wollen, sondern wie es uns gegeben wird. Daher ist es recht wahrscheinlich (satis probabile), daß jeder Evangelist in der Reihenfolge erzählen zu müssen glaubte, in welcher Gott ihm das Erzählte in die Erinnerung rief. Dies gilt aber nur in den Fällen, bei denen für das Ansehen und die Wahrheit des Evangeliums nichts davon abhängt, ob die Reihenfolge nun diese oder jene ist.“ [1] Der Gedanke zieht sich durch das ganze Werk, daß alle Evangelisten so erzählen, wie ihnen die Vorgänge gerade in Erinnerung kamen, daß sie mitunter chronologisch berichten, mitunter von der Zeitfolge abweichen. Einmal finden wir bei diesem Evangelisten den „ordo rerum gestarum“ gewahrt, beim andern

[1] De cons. 2, 21, 51 (W. 152, 6).

den „ordo recordationis“ innegehalten, im nächsten Falle ist es umgekehrt[1].

Einen wie weitgehenden Einfluß Gottes auf die Erinnerung der Evangelisten Augustin annimmt, sobald es ihm zweckdienlich ist, mag folgendes Beispiel zeigen: Die Schilderung der Kreuzigungsszene auf Golgatha unterbricht Markus (15, 25) durch die Worte: Erat autem hora tertia et crucifixerunt eum. Dagegen bezeichnet Johannes (19, 14) jene Stunde des Freitags, in der Pilatus zu den Juden sagte: „Sehet, euer König“, als die sechste. Augustin wußte nicht, daß beiden Zeitangaben wohl eine verschiedene Zeitrechnung zu Grunde liegt: Johannes bediente sich höchst wahrscheinlich der damals in Kleinasien schon gebräuchlichen Stundenzählung, die mit Mitternacht begann, derselben also, welche auch wir haben, während Markus mit den beiden andern Synoptikern die jüdische Zeitrechnung (dritte Stunde, zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche ungefähr 9 Uhr morgens) hat[2]. Augustin kannte auch nicht die Erklärung des Eusebius, der bei Johannes einfach einen Schreibfehler annahm[3], und so befand er sich in einer mißlichen Lage. Die Lösung, welche er an dieser Stelle gibt, ist wohl die verfehlteste von allen, aber sie ist äußerst charakteristisch[4]: Markus hat nicht die Stunde angeben wollen, in

[1] Vgl. etwa De cons. evv. 2, 30, 70 (W. 174, 3 15); 2, 32, 79 (W. 182, 14); 2, 34, 81 (W. 184, 3); 2, 41, 88 (W. 191, 22); 2, 42, 90 (W. 193, 5) usw.

[2] Vgl. P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 548 f; ders., Kommentar über das Evangelium des hl. Markus 407; J. Belser, Einleitung in das Neue Testament 351 f; ders., Geschichte des Leidens und Sterbens usw., Freiburg i. B. 1903, 369 ff.

[3] Vgl. J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense I, Paris 1852, praef. LXIV. Es ist das Schweigen Augustins über diese Ansicht des Eusebius ein neuer Beleg dafür, daß Augustin die Schrift desselben: Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων nicht gekannt hat.

[4] Die Art der Erklärung bietet einen schönen Beleg für die Kunst Augustins, einen Tatbestand, der sich mit seinen Theorien nicht vertrug, so zu verwerten, daß er derselben nicht nur nicht im Wege stand, sondern sogar noch als Stütze für die Theorien Dienste leisten mußte. Man denke ferner an seine Erklärung des Propheten Jeremias in Mt 27, 9 (vgl. oben S. 69 ff).

der die Soldaten Jesum ans Kreuz geschlagen haben, sondern er hat die Stunde der ideellen Kreuzigung festlegen wollen. Nicht die Soldaten waren ja eigentlich schuld an dem Tode des Herrn, sondern vielmehr haben ihn die Juden mit ihren Zungen getötet, als sie riefen: Ans Kreuz mit ihm, ans Kreuz mit ihm! Das geschah um die dritte Stunde. — Dagegen erhob sich nun sofort der Einwand: Warum fügt denn Markus nicht diesem Ruf „Ans Kreuz mit ihm!" die Zeitangabe bei: „es war aber die dritte Stunde, und sie kreuzigten ihn", und warum macht er die bestimmte Zeitangabe gerade da, wo die Soldaten Jesum ans Kreuz schlugen? Diesem Einwand glaubt Augustin begegnen zu können durch Hinweisung auf Gott, der die Erinnerung der Evangelisten leitete: „Wer aber sagt, wenn es sich so verhielte, dann hätte Markus auch zu der Zeit bemerken können, daß es die dritte Stunde war, als es auch tatsächlich die dritte Stunde war, und er hätte auch bemerken können, daß die Juden damals (als sie den Ruf ‚Ans Kreuz mit ihm!' ausstießen) Jesus gekreuzigt hätten, der legt in allzu großem Übermut den Erzählern der Wahrheit Gesetze auf. So könnte er sagen, wenn er selbst erzählte, in derselben Weise und in derselben Ordnung hätte es von allen erzählt werden müssen, in der er es selbst erzählte. Er möge es sich gefallen lassen, daß über seinen Gedanken der Gedanke des Markus hinwegging. Markus glaubte diesen Satz an die Stelle setzen zu müssen, an der es ihm auch durch göttliche Eingebung eingeflößt wurde. Ihre (der Evangelisten) Erinnerungen wurden durch die Hand dessen geleitet, der die Wasser lenkt, wie es ihm gefällt. Das menschliche Gedächtnis fließt in mannigfaltigen Gedanken dahin, und es steht in keines Menschen Macht, zu bestimmen, wann ihm etwas und was ihm in den Sinn kommt. Da also jene heiligen und wahrhaftigen Männer das gleichsam Zufällige ihrer Gedanken bezüglich der Reihenfolge in der Erzählung der verborgenen Macht Gottes, für die kein Zufall existiert, überlassen haben, so darf kein Mensch sagen, dieses und jenes mußte an dieser oder jener Stelle stehen, weil er gar nicht weiß, warum Gott

wollte, daß es gerade an dieser Stelle seinen Platz finden sollte.“ [1]

Doch es wird an der Zeit sein, zu der Art und Weise, wie Augustin die verschiedene Reihenfolge der einzelnen Ereignisse zu erklären suchte, Stellung zu nehmen. Es dürfte sich wohl heute niemand mehr finden, der Augustins Anschauungen über diesen Punkt zu den seinigen machen wollte. Diese Vorstellungen leiden an zu großer innerer Unwahrscheinlichkeit. Der Kirchenvater mußte ja selbst, wie wir oben schon hörten, die gewaltige Einschränkung vornehmen: „Dies gilt aber nur in den Fällen, bei denen für das Ansehen und die Wahrheit des Evangeliums nichts davon abhängt, ob die Reihenfolge nun diese oder jene ist“ (vgl. S. 120) — eine Einschränkung, die einem Aufgeben der Anschauungen beinahe gleichkommt.

Wenn man aber auch von der inneren Unhaltbarkeit der Vorstellungen absieht, lauten Protest gegen diese Erklärung legt ab die von Augustin in der Einleitung seines Werkes anerkannte, ja mit Nachdruck hervorgehobene Tatsache (vgl. die Bezeichnung des Markus als eines pedissequus und breviator des Matthäus), daß die einzelnen Evangelisten die früher abgefaßten Evangelienschriften gekannt und benutzt haben[2]. Allein dieser Gedanke hätte Augustin die Unmöglichkeit seiner Erklärungen zeigen sollen. Vielleicht wäre ihm bei sorgfältigerem Zusehen die wichtige Tatsache nicht entgangen, daß Matthäus, wenigstens in den Kapiteln 5—14, nach sachlichen Gesichtspunkten seine Anordnungen trifft. Auch hätte

[1] De cons. evv. 3, 13, 40—49 (W. 323, 18).

[2] Vgl. oben S. 82 f. Es ist darum auch wohl kein Zufall, wenn Augustin von einer Abhängigkeit der Evangelisten untereinander in den drei letzten Büchern der Schrift beinahe nichts mehr verlauten läßt. Ein weiterer Grund, weshalb Augustin über diesen Punkt ein so tiefes Stillschweigen beobachtet, dürfte der Umstand sein, daß man bei der Annahme einer Abhängigkeit der Evangelisten die Differenzen der einzelnen Berichte ja wohl nur als Berichtigungen, von den Nachfolgern an den Vorgängern vorgenommen, betrachten kann. Nichts lag aber unserem Heiligen ferner als ein derartiger Gedanke!

Augustin die Worte des Lukas (1, 3), in denen dieser seine Absicht, der Reihe nach (ex ordine, καθεξῆς) alles zu schreiben, nicht übersehen dürfen, um so weniger, als schon Ambrosius den stilus dieses Evangelisten als „historicus" bezeichnet hatte[1].

Und in welch eigentümlichem Lichte erscheint die geistige Tätigkeit der Evangelisten, wenn man annimmt, sie hätten die Vorgänge so aufgezeichnet, wie sie ihnen gerade in die Erinnerung kamen; daran kann auch der Umstand nichts ändern, daß Gott es war, der ihnen die einzelnen Begebenheiten wieder in die Erinnerung rief.

Vielleicht hat Augustin dies selbst empfunden, wenn er es als „dringend nötig" (plurimum necessarium) bezeichnet, zu beachten, „daß die Evangelisten weder aus Unkenntnis etwas unerwähnt lassen noch aus Unkenntnis der geschichtlichen Reihenfolge sich an die Reihenfolge ihrer Erinnerung gehalten haben. Das können wir an der Stelle Lk 4, 23 ganz deutlich erkennen. Bevor Lukas erzählte, daß der Herr in Kapharnaum etwas getan hatte, hat er ein späteres Ereignis vorweggenommen, nämlich das, wo seine Mitbürger über seine Macht staunten, aber seine unberühmte Herkunft verachteten. Denn Lukas erwähnt, Christus habe zu den Nazarenern gesprochen: ‚Sicherlich werdet ihr mir sagen, die Wunder, die, wie wir gehört haben, zu Kapharnaum geschehen sind, die wirke auch hier in deiner Heimat.' Nach der Erzählung des Lukas aber lesen wir bis dahin noch gar nichts von den Taten in Kapharnaum. . . . Was ist also klarer, als daß Lukas wissentlich etwas vorweggenommen hat, da er ja auf jeden Fall weiß, daß Wunder von Christus in Kapharnaum gewirkt sind — denn er erwähnt sie ja —, obwohl er

[1] Expos. ev. Luc. prol. 1: Scripturi in evangelii librum, quem Lucas sanctus pleniore quodam modo rerum dominicarum distinctione digessit, stilum prius exponendum putamus; est enim historicus. Prol. 7: Historico stilo diximus hunc evangelii librum esse digestum . . . et ipse evangelista historico more a narratione sumsit exordium: fuit, inquit, in diebus Herodis, regis Iudaeae, sacerdos quidam nomine Zacharias, eamque historiam plena digestione persequitur.

ebenso sicher weiß, daß er noch nichts davon berichtet hat. Er ist noch gar nicht so weit von der Taufe Christi entfernt, daß man denken könnte, er habe vielleicht vergessen, die Wunder zu Kapharnaum zu erwähnen."[1]

Jeder Evangelist hat also die einzelnen Vorgänge so aufgezeichnet, wie sie ihm gerade in die Erinnerung kamen, und in dieser Beziehung hat keiner vor dem andern einen Vorzug. Wenn nun aber zwei Berichte dieselbe Reihenfolge aufweisen, so trägt Augustin kein Bedenken, dort die chronologische Anordnung zu erblicken[2]; es müßte denn schon eine bestimmte Zeitangabe des dritten, der eine andere Reihenfolge angibt, im Wege stehen. In diesem Falle hält Augustin sich selbstverständlich an die genaue Zeitangabe, da ja sonst ein Widerspruch vorläge[3]. Offenbar aber findet sich die geschichtliche Folge, so oft alle drei Synoptiker die Ereignisse übereinstimmend anordnen[4].

Wo aber eine derartige Übereinstimmung nicht vorliegt, da ist das einzige Mittel, die chronologische Ordnung ausfindig zu machen, ein sorgfältiges Beachten der Übergänge, durch welche die Evangelisten die verschiedenen Ereignisse untereinander verknüpfen. Einige Beispiele mögen uns veranschaulichen, in welcher Weise und mit welchem Erfolge Augustin von den Übergängen der Evangelien und ihren Zeitangaben Gebrauch macht.

Markus (5, 21) verbindet die Heilung der Besessenen zu Gerasa mit der Erzählung der Auferweckung der Tochter des Jairus durch die Worte: „Nachdem Jesus wieder hinüber-

---

[1] De cons. evv. 2, 42, 89—90 (W. 193, 8). Augustin identifiziert also den Mt 13, 53—58 und Mk 6, 1—6 erwähnten Besuch Jesu in Nazareth mit dem von Lk 4, 16—30 erzählten. Ebenso Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 349.

[2] 2, 21, 51 (W. 152, 10); 2, 42, 89 (W. 192, 9); 2, 52, 107 (W. 215, 23); 2, 63, 123 (W. 225, 6).

[3] 2, 28, 64 (W. 169, 8): Matthäus gegen Markus und Lukas, denn Matthäus (9, 18) verbindet: Haec illo loquente . . .

[4] 2, 24, 55 (W. 157, 6); 2, 54, 110 (W. 217, 13); 2, 56, 112 (W. 218, 16); 2, 59, 117 (W. 221, 3); 2, 60, 118 (W. 221, 9) usw.

gefahren war“ (et cum inde transcendisset). „Wir erkennen daraus, daß das Wunder an der Tochter des Jairus erst stattfand, als Jesus wieder übergesetzt war, aber wieviel später, erhellt nicht.“ [1]

Markus scheint die geschichtliche Reihenfolge zu bieten, wenn er (1, 32) die Zeitangabe macht: „als es Abend geworden und die Sonne untergegangen war“, und später (1, 35): „morgens in aller Frühe“. Doch ist es nicht gerade notwendig, bei den Worten „als es Abend geworden“ an den Abend desselben Tages, oder bei den Worten „in aller Frühe“ an die Morgendämmerung der folgenden Nacht zu denken[2].

Lukas gebraucht (8, 22) den Ausdruck: „Es geschah aber an einem der Tage“ (factum est autem in una dierum). „Er zeigt dadurch hinlänglich an, daß es nicht nötig ist, darunter den Tag zu verstehen, an dem das Vorhergehende berichtet wurde, oder den unmittelbar darauffolgenden.“ [3]

„Mit den Worten ‚in jenen Tagen‘ (in illis diebus) zeigt Lukas (6, 12) genugsam an, daß das Berichtete nicht sogleich geschehen ist.“ [4]

Die Bergpredigt verläßt Lukas (7, 1) mit dem Ausdruck: „Als er aber alle seine Worte vor den Ohren des Volkes vollendet hatte, ging er nach Kapharnaum“ (cum autem implesset omnia verba . . .). „Hier müssen wir einsehen, daß Christus, als er alle seine Worte vor den Ohren des Volkes vollendet hatte, nach Kapharnaum ging, d. h. nicht früher, aber es ist nicht ausgedrückt, daß er unmittelbar nach Schluß seiner Rede nach Kapharnaum ging.“ [5]

Lukas gebraucht (10, 1) die Wendung: Danach (post haec) bezeichnete der Herr usw. „Danach ist es offenbar geschehen,

[1] De cons. evv. 2, 28, 64 (W. 168, 19). Zwischen beide Ereignisse verlegt Augustin das von Matthäus (9, 10–17) berichtete Gastmahl.

[2] 2, 22, 53 (W. 154, 17).

[3] 2, 40, 87 (W. 190, 16). [4] 2, 30, 83 (W. 186, 15).

[5] 2, 20, 48 (W. 149, 8). Dazwischen setzt Augustin nämlich die von Matthäus (8, 2–5) nach der Bergpredigt erwähnte Heilung des Aussätzigen.

aber in welchem Zeitabstand danach, erhellt aus der Wendung nicht.“ [1]

„Wenn es weiterhin bei demselben Evangelisten (11, 37) heißt: ‚Und während er sprach, bat ihn ein Pharisäer, bei ihm zu speisen‘, so bleibt es ungewiß, ob hier die geschichtliche Reihenfolge vorliegt; wenn Lukas aber sagen würde: Und während er dieses sagte, bat ihn usw., so wären wir zu der Annahme gezwungen, daß er nicht nur in dieser Ordnung erzählt, sondern daß es auch so geschehen ist.“ [2]

Matthäus gebraucht (12, 9) die Verbindung: „Und als er von dort wegging (et cum inde transisset), kam er in ihre Synagoge.“ „Nach wie vielen Tagen er in ihre Synagoge kam, ob er geradeswegs und sofort dahin ging, ist nicht ausgedrückt.“ [3]

Derselbe Evangelist leitet (12, 1) einen Bericht ein mit den Worten „in jener Zeit“ (in illo tempore), während sich dort bei Markus und Lukas keine Zeitangabe findet. „Darum hat vielleicht Matthäus hier die geschichtliche Reihenfolge, wenn man nicht das ‚in illo tempore‘ in weiterem Sinne verstehen will.“ [4]

Eine Notwendigkeit aber, aus dem Ausdruck „in jener Zeit“ die chronologische Ordnung zu erschließen, besteht nicht, dann müßte der Ausdruck etwa lauten „an jenem Tage“ oder „in jener Stunde“ [5].

Matthäus (13, 1) beginnt mit dem Ausdruck: „An jenem Tage“ (in illo die). „Dadurch zeigt er an — wenn nicht etwa das Wort ‚Tag‘ nach Sitte der Schrift einen weiteren Zeitraum bezeichnet —, daß dies sogleich geschehen ist oder doch nur ein kurzer Zeitraum dazwischen lag.“ [6]

An einer Stelle (21, 17) leitet Matthäus über: „Er verließ sie und ging aus der Stadt“ (et relictis illis abiit foras). „Daher

---

[1] De cons. evv. 2, 23, 54 (W. 156, 21).

[2] 2, 39, 86 (W. 189, 8).

[3] 2, 35, 82 (W. 184, 16). Lukas (6, 6) verlegt nämlich das gleiche Ereignis auf einen andern Sabbat.

[4] 2, 34, 81 (W. 183, 1). [5] 2, 43, 91 (W. 195, 17).

[6] 2, 41, 88 (W. 191, 14).

ist es wahrscheinlich, daß er an dieser Stelle die chronologische Reihenfolge hat.“ [1]

Mt 15, 21 lautet: „Und als Jesus von da weggegangen war, begab er sich . . .“ (et egressus inde . . .). „Der Übergang zeigt an, daß er die geschichtliche Ordnung hat.“ [2]

Der Übergang Mt 9, 18: „Während er dieses sprach“ (haec illo loquente), zeigt, daß unmittelbar darauf das erzählt wird, was auch unmittelbar danach geschah [3].

Wenn Mt 12, 46 lautet: „Während er noch zu den Scharen sprach“ (adhuc eo loquente ad turbas), so müssen wir zweifellos annehmen, daß dies unmittelbar darauf geschehen ist. Das beweist das Wörtchen „noch“ (adhuc) [4].

Die angeführten Stellen zeigen uns, wie sorgfältig Augustin die einzelnen Zeitangaben und Übergänge untersucht, mit welch peinlicher Genauigkeit er festzuhalten bestrebt ist, daß durch diese Angaben nirgendwo ein Widerspruch in den Evangelien begründet werden kann. Da, wo die chronologische Folge nicht vorliegt, haben wir nach Augustin auch entweder nur ganz allgemeine Zeitangaben oder gar keine; da hingegen, wo eine genaue Zeitangabe gemacht wird, steht keine bestimmte Angabe von seiten eines in anderer Reihenfolge erzählenden Evangelisten entgegen.

Um kurz zu rekapitulieren, gibt es also nach Augustin zwei Möglichkeiten, die Chronologie zu erkennen: entweder die Übereinstimmung verschiedener Evangelisten in der Reihenfolge oder genaue Zeitangaben bzw. Übergänge. Nun findet sich aber oft genug weder das eine noch das andere; die Chronologie bleibt daher in vielen Fällen ungewiß [5].

Nicht dieser letztere Gedanke veranlaßt uns, Stellung zu nehmen gegen die Art und Weise, wie Augustin die Zeitangaben verwertete, sondern das Resultat, zu dem er gelangt.

---

[1] De cons. evv. 2, 68, 131 (W. 233, 12).

[2] 2, 49, 103 (W. 211, 19). [3] 2, 28, 64 (W. 169, 4).

[4] 2, 40, 87 (W. 189, 17).

[5] 2. 23. 54 (W. 156. 3); 2. 30. 70 (W. 174, 4); 2. 31. 78 (W. 182. 5); 2. 36. 83 (W. 186. 11); 2, 39, 86 (W. 189. 6); 2. 73, 142 (W. 245. 7) usw.

zeigt uns sattsam, daß der von ihm betretene Weg nicht gangbar ist. Matthäus sowohl wie Markus verbinden häufig genug ebenso enge, zuweilen noch enger als Lukas. Es ist nun lediglich die Konsequenz aus seinen Auffassungen über die absolute geschichtliche Wahrheit der Evangelien auch in ihren kleinsten Details, über die vollständige Zuverlässigkeit ihrer Angaben auch bei den unbedeutendsten Nebenumständen, wenn Augustin der Ansicht zuneigt, daß sich am meisten noch bei Matthäus die chronologische Ordnung findet, am wenigsten bei Lukas. Dabei dürfte es nun heute keinem Zweifel mehr unterliegen, daß für Matthäus tatsächlich jedenfalls am wenigsten das Prinzip, der geschichtlichen Folge gemäß zu berichten, maßgebend war, während Lukas ebenso sicher bemüht war, sich an den wirklichen Verlauf der Begebenheiten zu halten[1]. Nehmen wir dies aber an, so folgt daraus ohne weiteres, daß wir den einzelnen Zeitangaben und sonstigen Verbindungen der Evangelien nicht den Wert beilegen dürfen, den Augustin ihnen beimaß; die Evangelisten erzählten eben freier, als er glaubte[2].

An einer Stelle sieht sich übrigens Augustin selbst genötigt, eine ziemlich bestimmte Zeitangabe in weiterem Sinne zu fassen. Mt 11, 20 lautet: Da (τότε, tunc) begann er Strafreden gegen die Städte, in denen die meisten seiner Wunder

---

[1] „Man sollte, da Lukas von der Darstellung geschichtlicher Tatsachen redet, über die Bedeutung des καθεξῆς (Lk 1, 3) im Sinne von ‚der Zeitfolge nach' nicht mehr streiten" (J. Belser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1901, 135). — Jedenfalls ist es durchaus verkehrt, mit H. Klug (Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach Daniel und Lukas: Bibl. Zeitschr. III [1905] 267 ff) zuerst die Frage zu prüfen, ob sich bei Lukas tatsächlich die chronologische Ordnung findet, und nach dem Ergebnis dieser Prüfung die Bedeutung des καθεξῆς festzusetzen.

[2] Über die Übergangsformeln bei Matthäus vgl. J. Grimm, Die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868, 122 ff. „Sie sind eben nichts als gangbare, abgenützte Formeln, bestimmt und geeignet, zwischen evangelischen Materien, die sonst unvermittelt, weil ohne geschichtlichen Zusammenhang, nebeneinanderstünden, doch eine äußere Verbindung, eine bequeme Brücke herzustellen" (S. 124).

geschehen waren, weil sie nicht Buße getan: Wehe dir, Corozain usw. Dasselbe erwähnt auch Lukas (10, 12—15), aber im engen Zusammenhang mit einer ganz andern Rede des Herrn. „Daher scheint letzterer in der Reihenfolge erzählt zu haben, in der es auch gesagt wurde, Matthäus aber wird sich an die Ordnung seiner Erinnerung gehalten haben. Oder wenn man glaubt, die Worte des Matthäus: ‚Da (tunc) begann er Strafreden an die Städte', so auslegen zu müssen, daß er mit dem Ausdruck ‚da' einen bestimmten Zeitpunkt bezeichnen wollte, nicht aber eine Zeit im weiteren Sinne — wenn man das, wie gesagt, glaubt, dann möge man auch glauben, daß dies zweimal gesagt ist." Manche Reden sind mehrmals gehalten worden, „und darum erscheint manchmal die Anordnung verschieden, weil es sowohl in der Zeit, wo dieser (Evangelist), als zu der Zeit, wo jener es erwähnt, gesagt worden ist" [1].

Die Stelle ist bemerkenswert, weil Augustin es hier als möglich, ja wahrscheinlich bezeichnet, daß eine Zeitangabe wie „tunc" auch im weiteren Sinne ausgelegt werden kann (ähnlich „dies = Zeit" in De cons. evv. 2, 41, 88; W. 191, 13); dann aber auch, weil sich aus der Bemerkung: Wer das nicht glaubt, muß eben glauben, daß dies zweimal gesagt worden ist, eine Art harmonistischen Grundsatzes, parallel dem im vorigen Paragraphen (vgl. S. 112) aufgestellten, ergibt: Finden wir eine Begebenheit in mehreren Evangelien in zweifellos verschiedenem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt, so müssen wir annehmen, daß es sich um verschiedene Ereignisse handelt.

§ 12. Zur Nachwirkung der Libri de consensu.

„Daß ein Mann wie Augustin eine mächtige Anziehungskraft ausübte, von gewaltigem Einflusse war, ist von vornherein zu erwarten. Seine Bedeutung für die Zeitgenossen tritt am greifbarsten in seiner Briefsammlung zu Tage. Auch

[1] De cons. evv. 2, 32, 79 (W. 182, 12).

solche, welche ihm ganz ferne stehen, erlauben sich, ihm ganze Bündel von Fragen und Zweifeln auf einmal zuzusenden (Tu me innumerabilium quaestionum turba repente circumvallandum vel potius obruendum putasti; Epist. 118, 1, 1). Man erblickte in ihm, wie ein gewisser Audax erklärt, ein Orakel des Gesetzes (oraculum legis; Epist. 260), von welchem man eben alles erfahren könne.“ [1]

Die Nachwelt hatte alle Ursache, in der Hochschätzung Augustins nicht zurückhaltender zu sein.

Die außerordentliche literarische Fruchtbarkeit, die den ersten christlichen Jahrhunderten eigen war, scheint sich in der Mitte des 5. Jahrhunderts erschöpft zu haben, und gerade von der Zeit an, wo das Altertum noch einmal, gleichsam mit einer letzten gewaltigen Kraftanspannung zwei Sterne erster Größe, Hieronymus und Augustinus, an seinen Himmel emporgeschickt hat, zeigt sich ein bemerkenswerter Niedergang wissenschaftlicher Arbeitslust und Schaffensfreude. Lange Jahrhunderte begnügten sich, in dem Bewußtsein, nichts Gleichwertiges, geschweige denn Besseres als die Vorzeit leisten zu können, damit, zu wiederholen, zusammenzustellen, was die heiligen Väter gesagt.

So war es möglich, daß ein Geist, groß und gewaltig, tief und reich wie der des Augustinus eine Einwirkung auf die Folgezeit ausübte, die man kaum hoch genug veranschlagen kann. „Sein Einfluß“, urteilt Reuter, „ist ein so gewaltiger, daß man nicht leicht in Gefahr kommen kann, sich in Hyperbeln zu verirren.“ „Seine Wirkung auf das ganze Mittelalter ist geradezu als eine unermeßliche zu bezeichnen.“ [2]

---

[1] O. Bardenhewer, Patrologie[2] 436. — Paulinus von Nola schreibt an Alypius: Accepimus... insigne praecipuum dilectionis et sollicitudinis tuae, opus sancti et perfecti in Domino Christo viri, fratris nostri Augustini..., quod ita miramur atque suscipimus, ut dictata divinitus verba credamus (Epist. inter Aug. 24, 2). Derselbe Paulinus schreibt an Augustinus: ... quia lucere non dubito sanctae animae tuae, quae de interioris oculi puritate meruit illuminationem Spiritus Sancti, per quem scrutari et inspicere possit etiam alta Dei (Epist. inter Aug. 121, 3, 18).

[2] H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, 481 511.

Dieses Urteil gilt nicht nur von Augustin, dem Dogmatiker und Apologeten, sondern es gilt auch zum guten Teil vom Exegeten. Auch seine Schrifterklärung erfreute sich eines uneingeschränkten Ansehens, ja es fehlt nicht an Aussprüchen, die ihm den ersten Platz unter den Exegeten zuweisen wollen. In der Vorrede des Bischofs Claudius von Turin (Anf. d. 9. Jahrh.) zu einer uns nicht erhaltenen Matthäuskatene z. B. heißt es nach Aufzählung einer Reihe von Vätern (Origenes, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus usw.), aus deren Schriften der Verfasser der Katene schöpfte: Sed sicut in arce capitis inter omnia membra lingua plus membris omnibus sonat, ita in exponendo evangelio inter omnes est beatissimus Augustinus[1]. Ebenso urteilt Remigius von Auxerre († nach 900): Sicut sol in lumine excedit omnes planetas, ita Augustinus omnes excessit in exponendo sacras Scripturas[2]; oder an einer andern Stelle: In elucidandis quaestionibus omnes doctores post apostolos (Augustinus) praecellit[3].

Darum kann es uns nicht wundernehmen, wenn ein mit so erstaunlicher Sorgfalt[4] und immensem Fleiß[5] ausgeführtes Werk, wie die Schrift De consensu evangelistarum es war, in der Geschichte der Exegese eine Rolle spielte, wie sie nicht leicht mehr einer andern Schrift zugefallen ist.

Was die Schrift De consensu ihrem Jahrhundert war, dafür gibt uns die Tatsache der äußerst mühsamen Vertauschung des ursprünglichen altlateinischen Evangelientextes mit dem

[1] Migne, P. lat. CIV 835.

[2] Vgl. die Vorrede der Mauriner zu den exegetischen Schriften Augustins (Migne, P. lat. XXXIV 9 f).

[3] Remig. Antiss. in epist. 2 ad Cor. c. 12 (Migne, P. lat. CXVII 661). Bei Migne sind die Kommentare des Remigius irrtümlicherweise unter die Schriften Haymos von Halberstadt eingereiht.

[4] Corp. script. lat. eccl. XLIII, praef. IX: et munere suo summa sagacitate ac paene nimia diligentia functus est, ut qui postea eidem rei investigandae operam dederunt, ex hoc largo fonte hauserint.

[5] Augustin selbst nennt sein eigenes Werk „laboriosae litterae" (Tract. in Ioan. 112, 1). Vgl. ferner Tract. in Ioan. 117, 2: Melius autem, quid eligat, iudicabit, qui de consensu evangelistarum, quae operosissime disputata sunt, legerit.

der Vulgata[1] einen kleinen, aber sehr bedeutsamen Anhaltspunkt[2]. Jedenfalls aber sind seit den Tagen des Eugippius, der auch die Libri de consensu für seinen Thesaurus exzerpierte, die Lösungen Augustins bezüglich der Differenzen in den Evangelien wenigstens ein Jahrtausend lang maßgebend gewesen. Es ist kein Ruhmesblatt in der Geschichte der Schrifterklärung, daß auch die verfehltesten Lösungen — man denke an die Differenz bezüglich des Stabes, der Kreuzigungsstunde — so lange unwidersprochen blieben. Bei einigen Autoren, z. B. Hrabanus Maurus[3] und Thomas von Aquin[4], ist die Benützung so stark, daß sich kaum ein wichtiger Gedanke aus De consensu aufweisen ließe, der nicht auch in ihren Schriften wieder seine Stelle fände. Wenn wir bei späteren Autoren vielfach Erklärungen Augustins finden, ohne daß dieser namhaft gemacht wird, so hat man den Eindruck, als seien seine Lösungen schon völlig Gemeingut geworden.

Diese große Abhängigkeit von Augustin, die ihren prägnantesten Ausdruck in dem Vers: Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi[5], gefunden hat, war für das Mittelalter ein großes

---

[1] Vgl. oben S. 34 ff.

[2] Wahrscheinlich hat C. Douais (Revue biblique III [1894] 124) recht mit seiner Vermutung, daß gerade die Schrift De consensu es war, die der alles zersetzenden Evangelienkritik des Manichäismus energisch Einhalt gebot: On peut dire, qu'il (St Aug.) fut parmi les hommes d'action de son époque, un de ceux qui contribuèrent le plus puissamment à maintenir aux Évangiles leur caractère d'inspiration, leur autorité divine, un de ceux, par conséquent, qui travaillèrent le plus efficacement à écarter le règne des apocryphes rêvé par les manichéens (a. a. O. 125).

[3] Commentariorum in Matthaeum libri VIII (Migne, P. lat. CVII 729 ff).

[4] Expositio continua, die sog. Catena aurea in Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem.

[5] So Notker Balbulus († 912), Liber de interpret. Scripturae c. 5 (in Pezii Thesaur. Anecdot. I, pars 1, col. 7 = Migne, P. lat. CXXXI 998). Herrn P. Odilo Rottmanner verdanke ich den Hinweis auf „Voyage littéraire de deux Religieux Bénédictins" (Dom Edm. Martène et Dom Urs. Durand), Paris 1717. Dort wird (p. 2e, p. 186) aus einem Manuskript der Cistercienserabtei Clairmarest bei St-Omer folgende Stelle über Augustinus angeführt:

Glück[1]. Die Autorität des Kirchenvaters hat die katholischen Exegeten ohne Ausnahme vor jenen Irrungen bewahrt, zu denen die Überspannung des Inspirationsbegriffes und die daraus resultierende Annahme, daß alle vier Evangelisten die streng chronologische Reihenfolge innehalten, einen Osiander[2] und einen Molinäus[3] trotz ihrer hervorragenden Gelehrsamkeit geführt haben.

Auf der andern Seite aber dürfen wir auch nicht verkennen, daß diese vollständige Abhängigkeit von Augustin großer Schäden Ursache war. Hätte man sich noch damit begnügt, die Lösungen der Diskrepanzen sich anzueignen! Aber ebenso unbesehen und unbedenklich wie diese machte man sich auch die harmonistischen Anschauungen des Kirchenvaters zu eigen. Besonders deutlich läßt sich dies bei den chronologischen Anschauungen verfolgen.

Mentitur qui te totum legisse fatetur,
Aut qui cuncta tua lector habere potest!
Namque voluminibus mille, Augustine, refulges.
Testantur libri, quod loquor ipse, tui:
Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi.

Dazu vgl. Notker Balbulus c. 5: Et in aliis mille libris ipsius, sicut ante nos dictum est: Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi etc. Notkers Urteil über Augustins Schrift De consensu ebendort c. 8 (Pez a. a. O. col. 10 = Migne a. a. O. 1000).

[1] Zur Illustration dieses Satzes stelle man sich nur einmal vor, Augustin wäre bei seiner harmonistischen Arbeit auf den nämlichen Pfaden wie der Presbyter Hesychius gewandelt, und male sich die Folgen aus. (Zur Charakteristik der Harmonistik des Hesychius vgl. etwa Solut. 6 7 8 10 27 31; Migne, P. gr. XCIII 1398 ff.) Gerade der Vergleich zwischen Augustin und Hesychius zeigt besser wie alles andere den relativ hohen Wert der Schrift unseres Vaters.

[2] Harmoniae evangelicae libri IV in quibus evangelica historia ex quatuor Evangelistis in unum contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum, omnia vero litteris et notis ita distincta sunt, ut quid cuiusque Evangelistae proprium, quid cum aliis et quibus commune sit, primo aspectu deprehendere queas. Basileae 1537.

[3] Collatio et unio quatuor Evangelistarum D. N. I. Chr. eorum serie et ordine absque ulla confusione, permixtione vel transpositione servata cum exacta textus illibati recognitione. Paris. 1565.

Hrabanus Maurus z. B. erwähnt bei der Erzählung der Heilung der Schwiegermutter des Petrus ganz nach Augustinus: Hoc quando factum sit, id est post quid vel ante quid, non expressit Matthaeus. Non enim post quod narratur, post hoc etiam factum necesse est intelligatur, cum Marcus Lucasque prius illud narrent factum quam de leproso dicant. Sed nihil obstat narrandi diversitas, ubi eadem res nuntiatur, maxime cum unusquisque evangelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo voluisset Deus ea ipsa, quae narrabat, eius recordationi suggerere[1].

Zacharias von Chrysopolis (Besançon) führt im Prooemium seiner Evangelienharmonie diese letzten Worte Augustins, natürlich ohne ein Wort der Kritik, an. Dann gibt er die für ihn maßgebenden Grundsätze an, die zum Teil der Schrift De consensu, zum Teil andern Autoren entlehnt sind. Darunter findet sich auch die Regel: Saepissime recapitulant evangelistae, ... saepissime praeoccupant[2].

Guido von Perpignan führt in seiner Evangelienharmonie bei derselben Gelegenheit wie Hrabanus Maurus das ganze Kapitel aus De cons. evv. (2, 21, 51—52; W. 152, 3), welches die Anschauungen Augustins über die Chronologie hauptsächlich enthält, wörtlich an[3].

Cornelius a Lapide stellt unter den Canones, qui facem evangeliis et evangelistis praeferunt, auch den einen augustinischen auf: Saepe non servant (evangelistae) ordinem temporis in recensendis Christi dictis et factis; multa enim silet unus, quae alii exprimunt, et tamen sic suam continuat et prosequitur narrationem, quasi nihil sit omissum.... Quocirca disparatas non raro iungunt sententias, parabolas, sermones, quae nullum inter se habent nexum vel ordinem, sed alio tempore, alia occasione et de alia materia dictae sunt a Christo[4].

[1] Migne, P. lat. CVII 860 = De cons. evv. 2, 21, 51 (W. 153, 1).
[2] In unum ex quatuor expositio (Migne, P. lat. CLXXXVI 20).
[3] Quatuor unum id est concordia evangelica, Colon. 1631, 118 f.
[4] Commentarius in quatuor evangelia, Antverp. 1670, 19.

Überhaupt war das ganze Mittelalter von der Anschauung beherrscht, daß kein Evangelist in chronologischer Reihenfolge geschrieben habe, und als der Vater dieses Gedankens stellt sich deutlich genug dar der Verfasser der Libri de consensu evangelistarum.

Unter dem Druck dieser Anschauung hatte natürlich die Evangelienharmonie am meisten zu leiden, und es läßt sich hier klar verfolgen, daß das Ansehen Augustins wenigstens ein Hauptgrund war, weshalb sich bis zum 16. Jahrhundert auch nicht die Anfänge einer ordentlichen Evangelienharmonie finden. Wenn die Evangelisten die einzelnen Vorgänge so niedergeschrieben haben, wie sie ihnen gerade in die Erinnerung kamen, so mußte es ja wohl als unmöglich erscheinen, diese geschichtlich richtig zu ordnen.

Die erste uns erhaltene Evangelienharmonie des Mittelalters ist die des Zacharias von Chrysopolis (verfaßt um 1150). Zacharias weist ausdrücklich darauf hin, daß Augustin in der Schrift De consensu eine Evangelienharmonie angebahnt habe, indem er die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas zu einer Erzählung verflochten und dann zur Fortsetzung aufgefordert habe. Beatus quoque Augustinus in secundo (libro) de concordia evangelistarum, quoad ei visum est, ex diversorum dictis unam narrationem faciens inquit: hoc exemplo sive ut a me factum est, sive alio modo commodius fieri possit, videat unusquisque et in ceteris locis fieri posse[1].

Hier ist es zwar an der Zeit, darauf hinzuweisen, daß der hl. Augustin nicht allein Ursache war, daß die mittelalterlichen Harmonien ziemlich willkürlich und planlos zusammengestellt sind; sondern ein gut Teil der Schuld trägt sicher auch ein anderes Werk: die im Mittelalter sehr verbreitete, von unbekannter Hand um 500 zusammengestellte Evangelienharmonie, die Viktor von Capua († 554) für das Diatessaron Tatians hielt und die er an die Spitze seines Neuen Testamentes, an die Stelle der einzelnen Evangelien setzte[2]. Das ist

[1] Migne, P. lat. CLXXXVI 39.

[2] Codex Fuldensis, ed. E. Ranke, Marb. et Lips. 1868. Vgl. oben S. 51.

nämlich die Evangelienharmonie, welche Zacharias von Chrysopolis seiner Arbeit im allgemeinen[1] zu Grunde legte, ohne daß er über ihre Herkunft genauere Kenntnis gehabt hätte. Aber dieser Punkt ist ihm ziemlich belanglos: At vero huius operis (d. i. die Evangelienharmonie Viktors) quis auctor, immo ordinator, exstiterit, nihil interest ignorare. Etenim tam verba, quam sententiae nonnisi evangelistarum sunt. Matthaei namque dictis reliquorum tria excerpta, quod cuilibet perquirenti facile est cognitu, arte mira, magisque brevitate miranda iunguntur. Praeterea (so fährt er später fort, und das ist echt augustinische Anschauung) nemo culpet, historiae naturalem ordinem non hic usquequaque servatum esse. Singuli namque evangelistarum ... praepostero ordine plurima narravere[2]. Die Abhängigkeit des Zacharias von Augustinus zeigt sich auch darin, daß er zur Vereinigung der Differenzen durchweg die Schrift De consensu zu Grunde legt[3].

Der erste Mittelalterliche, der eine selbständige Evangelienharmonie verfaßte, ist, soweit wir wissen, Petrus Comestor († um 1178) gewesen, der auf die Bitten seiner Freunde eine Historia scholastica[4], d. h. einen kurzen Auszug aus der Geschichte der alt- und neutestamentlichen Offenbarung gab. In quo sic animus stylo imperavit, ut a dictis patrum non recederem, licet novitas favorabilis sit et mulcens aures. Porro a cosmographia Moysi inchoans rivulum historicum deduxi, usque ad ascensionem Salvatoris[5]. Der die Evangelienharmonie enthaltende Abschnitt ist überschrieben: Historia evangelica, und bietet in 198 Kapiteln neben den nur flüchtig angedeuteten Worten der Evangelisten eine Fülle von geschichtlichen Notizen, die von staunenswerter Belesenheit Zeugnis ablegen. Mit der Lösung der Diskrepanzen beschäftigt sich Petrus

[1] Vgl. O. Schmidt, Zacharias Chrysopolitanus (Theol. Quartalschr. 1887, 265). Zuweilen geht Zacharias auch von dieser Harmonie ab (vgl. Schmidt a. a. O.).

[2] Migne, P. lat. CLXXXVI 39.

[3] Vgl. O. Schmidt a. a. O. 266.

[4] Migne, P. lat. CXCVIII 1050 ff.

[5] Ebd. 1053 f.

Comestor selten, meistens übergeht er unter Bevorzugung eines Textes die Parallelberichte; aber einen interessanten Einblick in die Anschauungen seiner Zeit über die Chronologie in den Evangelien gewährt uns sein Werk. Chr. Pesch[1] urteilt darüber: „Petrus Comestor macht nur schüchterne Versuche einer chronologischen Anordnung; ein durchgreifendes Prinzip hat er nicht gefunden. Darum macht auch seine Harmonie in dieser Beziehung den Eindruck vollendeter Willkür. Eine eigentliche Begründung versucht er fast nirgends, sondern begnügt sich mit dem Bewußtsein, daß andere Anordnungen nicht besser sind."

Hier erweisen sich die destruktiven chronologischen Anschauungen Augustins wirksam. Petrus Comestor zeigt sich mit der Schrift De consensu wohlvertraut; er zitiert sie häufig[2], zuweilen legt er auch augustinisches Gut ohne Quellenangabe vor[3]. Ausdrücke wie recapitulatio, praeoccupatio[4] und ähnliche weisen direkt darauf hin, daß er sich die augustinischen Ansichten über die Chronologie der Evangelien zu eigen gemacht hat.

Dasselbe gilt von Guido de Perpiniano oder Guido Terrena († 1312), der in der Epistola dedicatoria zu seiner Evangelienharmonie[5] nach Aufzählung einiger Väter, die sich um diesen Gegenstand verdient gemacht haben, bemerkt: Nec non luculenter et abundantius S. Augustinus doctor egregius evangelicae doctrinae concordiam disputavit, quem in hoc opere maxime sum secutus. In quo videndo facilius evangelistarum pleniorem concordiam studium meum fuit, uniuscuiusque evangelistae verba aliorum verbis coaptare, proutque congruere viderentur verbis ipsorum, dicta quae per ipsos salubriter directione spiritus sancti aliquando anticipando, rememorando

[1] Über Evangelienharmonien, in Zeitschr. für kathol. Theologie X (1886) 240.

[2] Z. B. Migne, P. lat. CXCVIII 1624 1625 1635 1637 usw.

[3] Z. B. col. 1565 1615 1627 usw.

[4] Col. 1559.

[5] Quatuor unum id est concordia evangelica, Colon. 1631.

et aliquando recapitulando posita, sub locis debitis, prout res gesta, vel dicendi congruentia videbatur exigere, situavi.

Im Hinblick auf diese Worte schreibt der Kartäuser Ludolf von Sachsen († 1330) in der Einleitung zu seinem „Leben Christi“: Sed antequam ad evangelii historiam accedamus, scias, quod quaedam per evangelistas salubriter directione spiritus sancti aliquando anticipando, vel praeoccupando, quae post dicenda erant, aliquando rememorando vel recordando, quae omiserant, et aliquando recapitulando vel repetendo, quae dicta fuerant, posita sunt, quae quamvis aliter conscribi non deberent, quam per eos, summe utiliter sunt dictata; quia secundum Augustinum probabile est, quod unusquisque evangelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo deus voluit eius recordationi suggerere. Ne tamen turbari possit devotio parvulorum, locis debitis, quodam ordine alio, prout res gesta vel dicendi congruentia exigere videbatur, in sequentibus per ordinem sequebantur. Non tamen affirmo quod hic servus ac certus et debitus rei gestae ordo descriptus, quia talis vix ab aliquo reperitur expressus[1].

Alle Arbeiten seiner Vorgänger läßt weit hinter sich zurück der berühmte Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson († 1429), der größte Gelehrte seiner Zeit. Aber auch er kann die Fesseln, die Augustin der Evangelienharmonie angelegt, nicht abstreifen. In der Vorrede zu seinem mühsamen und verdienstlichen Monotessaron erklärt er: Unum ex quatuor evangeliis componere, divinus aperuit Augustinus, qui libro suo de consensu evangelistarum, subtilissimo quidem et operosissimo, compingit sub una serie narrationis evangeliorum verba usque ad tempus, quo praedicare et baptizare Ioannes exorsus est, quatenus hoc exemplo, sive ut a me factum est, inquit, sive alio modo commodius fieri possit, videat unusquisque et in ceteris talibus locis fieri posse, quod hic factum esse perspexerit. Tentamus ergo continuare, prout inchoaverat.

[1] Vita D. N. I. Chr. e sacris quatuor Evangeliorum sanctorumque Patrum fontibus pie simul et ample derivatum, ed. Aug. Vindel. 1729, 6.

Visus est protinus labor vix explebilis, maxime propter ordinis rerum gestarum incertitudinem. Marcus enim (teste Hieronymo) non ordinem rerum gestarum, sed ordinem Leviticae electionis complexus est. Lucas similiter in multis. Ioannes vero seorsum plura posuit ab aliis, praetermissa pauca iterans quae tradiderant. Cum igitur triplex sit ordo narrationis litteralis, unus rei gestae, alter anticipationis, tertius rememorationis, prout spiritus sanctus voluit, nunc ad hunc, nunc ad illum ordinem movere scriptores: (non enim refert iuxta traditionem Augustini, quibus verbis vel ordine eadem sententia vel veritas nota fiat) sufficiat probabilis collatio facta sine praeiudicio aliter vel sentientium vel scribentium[1]. Bei der Heilung des Aussätzigen (Mt 8, 2; Mk 1, 40; Lk 5, 12) merkt Gerson an: Colligitur ex hoc loco et aliis pluribus, quod evangelistae non semper secuti sunt ordinem rei gestae: sed usi sunt regula de praeoccupatione et rememoratione: videtur autem Matthaeus (!) saepius sequi ordinem rei gestae[2]. „So bleibt also in dieser Beziehung Gerson ganz auf derselben falschen Fährte wie alle seine Vorgänger, und er kann unter dieser Rücksicht auf ein besonderes Verdienst keinen Anspruch erheben. Wohl aber muß ihm das Verdienst ganz und ungeschmälert zuerkannt werden, mit einer bis dahin von niemand aufgewendeten Sorgfalt alle vier Evangelien von Anfang bis zu Ende Wort für Wort miteinander verglichen zu haben, so daß in seinem Monotessaron wirklich jeder Gedanke, jedes Wort, jede Färbung des Ausdrucks berücksichtigt wird.“[3]

Einen beträchtlichen Schritt weiter kam die Evangelienharmonie durch Cornelius Jansenius, den gelehrten Bischof von Gent († 1576). Er veröffentlichte im Jahre 1549 seine Concordia evangelica, in qua praeterquam quod suo loco ponuntur quae evangelistae non servato recensent ordine etiam

[1] Monotessaron seu unum ex quatuor evangeliis. Opp. omnia, ed. du Pin, Antverp. 1706, 89 f.

[2] Cap. 31; ebd. 121.

[3] Chr. Pesch, Über Evangelienharmonien, in Zeitschr. für kathol. Theologie X (1886) 243.

nullius verbum aliquod omittitur, litteris autem omnia sic distinguuntur, ut quid cuiusque proprium, quid cum aliis et cum quibus commune etiam ad singulas dictiones mox deprehendatur[1]. Dieser Concordia evangelica ist beigegeben eine Ratio concordiae, da nach Jansenius ein Doppeltes notwendig bewiesen werden muß: einmal muß der Beweis erbracht werden, daß die gegebene Aufeinanderfolge die richtige ist; dann muß dargetan werden, daß bei der Verschiedenheit in der Darstellung desselben Faktums kein Widerspruch unter den Evangelisten vorhanden ist"[2]. Aber nicht nur fußt Jansenius bei der Vereinigung der Diskrepanzen durchgängig auf De consensu, sondern auch Augustins chronologische Anschauungen sind die seinigen. In dem Briefe an Arnold Streyters, der der Concordia vorgedruckt ist, heißt es: „Es ist leicht zu zeigen, daß Lukas am wenigsten von allen (!) sich an die geschichtliche Reihenfolge der Taten Christi gehalten hat, wie aus der angeführten Begründung meiner Concordia (d. i. die Ratio concordiae) leicht ersehen werden kann." „Die drei ersten Evangelisten zeigen durch ihre Erzählung deutlich an, daß sie nicht ängstlich der (geschichtlichen) Reihenfolge bei den Taten Christi nachgegangen sind, sondern daß sie in bunter Folge geschrieben haben (miscellanea quaedam scripsisse)."[3]

Dementsprechend trägt Jansenius auch kein Bedenken, einzelne Stellen aus den Synoptikern herauszuheben und entsprechend unterzubringen[4]. Nur die Reihenfolge bei Johannes wird nicht angetastet, sondern stets erscheinen die johanneischen Partien ohne Umänderung ihrer Anordnung mit den übrigen Berichten verflochten. Dies dürfte übrigens wohl nicht grundsätzlich geschehen sein, da Jansenius nirgendwo ausdrücklich

---

[1] C. Iansenius, Concordia evangelica, Lovanii 1549.

[2] Ratio concordiae (ist in der Löwener Ausgabe nicht paginiert) S. 1.

[3] S. 5 (ebenfalls nicht paginiert) und S. 10.

[4] Vgl. den vorgedruckten Index quo singulorum evangelistarum capita ordine, quo ab eis sunt scripta, in subsequenti concordia reperiri possint.

betont, daß Johannes eine chronologisch richtige Darstellung gebe, sondern es wird dies ein auf dem Wege der Kombination, durch sorgfältigste und minutiöseste Berücksichtigung aller Einzelheiten in den evangelischen Angaben tatsächlich gewonnenes Resultat darstellen.

Was mit augustinischen Mitteln zu leisten war, hat Jansenius erreicht.

Freilich waren in dem Augenblick, wo die augustinischen Anschauungen bezüglich der Chronologie zum erstenmal ihrem vollen Umfange nach zur Anwendung gelangten, dieselben auch bereits durchbrochen. Jansenius gedenkt in der Vorrede eines Petrus de Rivo, qui monotessaron confecit, nova quadam ratione Lucam assumens in ducem sui, quem in contextu servavit, ordinis. Hunc enim existimat in sui evangelii descriptione narrationis ordinem servasse, hoc motus argumento, quod in Prooem. dicat: Visum est et mihi assecuto omnia a principio diligenter ex ordine tibi scribere, optime Theophile. Cum enim ex ordine se scripturum pollicetur, apparet eum iuxta pollicitationem ordinem etiam tenuisse[1]. Und obwohl Jansenius jene Deutung des lukanischen καθεξῆς (Lk 1, 3) bis zu dem Grade bekämpft, daß er behauptet, Lukas habe sich um die Chronologie am allerwenigsten gekümmert, so brach sich doch die Ansicht des Petrus de Rivo siegreich Bahn. Toletus († 1596) kennt bereits mehrere Kommentatoren des Lukasevangeliums aus jüngerer Zeit, die das καθεξῆς in dem Sinne = in chronologischer Reihenfolge deuten[2]. Heute hat diese Ansicht beinahe die Alleinherrschaft.

Allmählich lenkte denn auch die Evangelienharmonie aus dem augustinischen Geleise in andere Bahnen, und nach anfänglichen Irrungen (z. B. Lamy, der Matthäus und Johannes als Augenzeugen die Möglichkeit einer geschichtlichen Wieder-

[1] Brief an Arnold Streyters (S. 5).

[2] F. Toletus, Comm. in Luc. 1, annot. 10, ed. Paris. 1600, 7: Quidam recentiores ex hoc loco (d. i. Lk 1, 3) colligunt, Lucam servasse in omnibus, ordinem temporum, quibus gesta sunt, quorum tamen opinio facile convinci potest a veritate aberrare. . . .

gabe zutraute[1]) suchte man das Ziel in der Richtung, wo es auch tatsächlich zu liegen scheint. Das Verdienst, dem rechten Ziel zugesteuert zu sein, ohne ebenso entschieden auch die Gründe für seine Methode dargelegt zu haben, gebührt dem Benediktiner August Calmet[2].

[1] B. Lamy, Commentarius in Harmoniam sive Concordiam quatuor evangelistarum, Paris. 1699, praef. VI.

[2] Commentarius litteralis in omnes libros Novi Testamenti (aus dem Franz. ins Latein. übersetzt von Mansi) I, Wirceb. 1787, 23.

Stellenverzeichnis.

Ex

31, 18 69

Nm

24, 1 ff 74

Dt

9, 10 69

Ps

8, 7 69
33, 6 116

Jr

16, 19 17

Ez

1, 4 ff 1
1, 6 ff 86
10, 14 86

Mt

3, 7 ff 96
3, 11 . . . 35 98
3, 17 97
4, 1 ff 117
4, 25 26
5, 1 ff 104
8, 2 ff . . 126 140
8, 5 ff . . 114 115
8, 25 96
8, 28 107
9, 10 ff 126
9, 16 42
9, 18 . 105 125 128
9, 26 ff 111
10, 9 f 100
11, 20 129
11, 30 44
12, 1 127
12, 9 127
12, 10 ff 105
12, 22 108
12, 40 . . . . 26 58
12, 46 128
13, 1 127
13, 52 46
13, 53 ff 125
14, 23 42
15, 21 ff . . 112 128
15, 23 26
17, 1 . . . . 26 38
17, 10 26
17, 23 44
18, 2 45
18, 10 46
19, 16 f 101
19, 21 45
20, 17 26
20, 29 110
20, 30 107
21, 1 26
21, 2 ff 108
21, 17 127
21, 23 f 45
21, 24 26
21, 28 27
21, 40 f 67
23, 2 ff 104
24, 16 27
26, 7 . . . 45 109
26, 8 f 115
26, 14 27
26, 17 46
26, 19 47
26, 31 27
26, 34 116
26, 36 . . 27 45 47
26, 39 27
26, 47 27
26, 50 27
26, 53 28
26, 61 101
26, 65 28
26, 69 f 113
26, 73 115
27, 3 28
27, 8 28
27, 9 . . 28 69 121
27, 14 28
27, 28 114
27, 34 113
27, 35 39
27, 41 . . . . 28 47
27, 44 28
27, 54 101
28, 3 28
28, 7 ff 78

Mk

1, 7 f 96 98
1, 11 97
1, 32 126
1, 35 126
1, 40 140
2, 1 29
3, 4 105
4, 38 96
5, 2 107
5, 11 113
5, 21 125
5, 23 105
6, 1 ff 125
6, 8 f 100
6, 37 . . . 29 114
6, 40 108

7, 24 ff 112
9, 2 38
10, 17 f 101
10, 46 . 107 110 111
11, 2 ff 108
12, 9 67
14, 3 109
14, 4 f. 115
14, 10 . . . . 29 48
14, 30 . . . 24 f 116
14, 35 . . . . 34 f
14, 58 101
14, 70 . 22 24 f 36 115
15, 17 114
15, 21 29
15, 23 113
15, 24 39
15, 25 121
15, 39 101
16, 1 39
16, 2 37

Lk

1, 3 . . . . 124 142
1, 5 29
2, 13 42
2, 28 29
2, 37 29
3, 4 ff 96
3, 16 . . . . 22 35
3, 22 97
3, 31 57
4, 1 ff 117
4, 14 29
4, 16 ff 125
4, 23 124
4, 40 30
5, 12 140
5, 17 30
5, 20 30
5, 34 . . . . 30 48
6, 6 127
6, 20 ff 104
7, 1 ff . . 114 126
8, 22 126
8, 24 . . . 96 105
8, 27 107
8, 32 113
9, 3 100
9, 10 42
9, 14 108
9, 18 30
9, 28 . . . . . 38 f
10, 1 126
10, 12 130
10, 29 30
11, 14 108
11, 37 127
11, 39 ff 104
18, 18 f 101
18, 35 . . . 110 111
19, 30 108
20, 2 45
20, 4 113
20, 15 f 67
21, 5 f 103
21, 36 30
22, 30 30
22, 34 . . 24 39 116
22, 55 . . . 30 113
22, 56 39
22, 59 115
22, 64 30
22, 67 31
22, 68 31
23, 7 31
23, 35 31
23, 46 . . . 31 48
23, 47 101
23, 53 31
24, 4 31
24, 9 31

Jo

2, 15 42
3, 24 31
5, 7 42
6, 3 42
6, 7 114
8, 33 31
11, 49 74
12, 2 109
12, 4 ff 115
13, 2 32
13, 37 32
13, 38 116
14, 26 66
18, 1 45
18, 4 32
18, 18 113
18, 26 115
18, 28 . . . . 36 f
19, 10 32
19, 14 . . . 25 121
19, 15 . . . . . 24 f
19, 16 32
19, 22 74
20, 2 . . . . 32 48
20, 4 32
20, 12 f 113
20, 14 32
20, 15 32
20, 30 106
21, 25 106

1 Kor

12, 27 f 68

Eph

4, 4 ff 68

Offb

4, 7 86
5, 5 87

Namenverzeichnis.

Algasia 4.
Alypius 131.
Ambrosius 15 49 54 ff 79 124.
Ammonius 48 ff 90.
Apollinaris 6.
Aristides 59.
Audax 131.

Bardenhewer 8 93 131.
Belser 84 121 129.
Bernays 7.
Bigelmair 46.
Blondel 3.
Böhringer 82.
Bonaventura 91.
Breyther 19.
Burkitt 19 ff 33 40.

Calmet 143.
Cassiodor 43.
Celsus 5.
Chapman 82.
Chrysostomus 3 ff 13 48 50 ff 79 90.
Claudius von Turin 132.
Clausen 74 94 f.
Clemens VIII. 33.
Clemens von Alex. 73.
Cornelius a Lapide 135.
Corssen 20 23 40.
Cyprian 46.
Cyrill von Jerus. 73.

Damasus 19 21 33.
Dausch 89.
Decimius Hilarianus Hilarius 9.
Deogratias 4 10.
v. Dobschütz 20.
Douais 18 133.
Duchesne 7.
Durand 133.

Epiphanius 59 87.
Eugippius 43 133.
Eusebius 3 6 f 20 f 48 50 ff 82 121.

Firmicus Maternus 6.

Gaudentius 18.
v. Gebhardt 23.
Geffcken 7.
Gerson 139 f.
Gregory 51.
Grimm 129.
Guido von Perpignan 135 138.

Haidacher 5.
Harnack 8 12 64 88.
Harris R. 47.
Haymo von Halberstadt 132.
Hedibia 4.
Hesychius 3 134.
Hierokles 5 ff.
Hieronymus 4 19 ff 33 ff 40 f 51 58 f 68 71 f 87 131.
Hilarius 73.
Holtzmann 20.
Hrabanus Maurus 133 135.

Isidor 16.
Irenäus 50 73 82 86 91.

Jamblichus 10.
Jansenius 140 f.
Jovius 18.
Julian 5.
Julius Afrikanus 59 f.
Jülicher 2.
Justin 73.

Kaulen 91.
Karpianus 50.
Keim 5 110.
Kellner 6.
Kleffner 6 10.
Konstantin 8.
Klug 129.

Laktanz 5.
Lamy 90 142 f.
Latinus Latinius 56.
Ludolf von Sachsen 139.

Mai 3 56 f.
Makarius 3 7 ff.
Maldonat 100.
Manes 14.
Mansi 143.
Masius 56.
Marinus 57.
Martène 133.
Methodius 6 f.
Mill 22 43 47.
Molinaeus 134.

Nestle 113.
Neumann 5.

Nicephorus Kallistus 4.
Niketas 57.
Notker Balbulus 133.
Numenius 12.

Origenes 49 ff 79 89 90 f.
Osiander 89 134.

Pacatus 9.
Paulinus von Nola 131.
Petrus Comestor 137 f.
Petrus de Rivo 142.
Pesch 90 138.
Pez 133 f.
Philostorgius 6 ff.
Pitra 9 121.
Plato 12.
Plotin 10 12.
Porphyrius 5 ff 49 f.
Possidius 13 19.
Preuschen 53.
Proklus 10.

Ranke 51 136.
Remigius von Auxerre 132.
Reuß 19.
Reuter 131.
Rottmanner 23 133.
Routh 59.

Sabatier 19 ff.
Schanz M. 54 56 58.
Schanz P. 74 f 103 121 125.
Schmidt 137.
Schulte 8.
Scrivener 25.
Simon 13.
Simplician 15.
Sixtus V. 33.
Sokrates 8.
Souter 9.
Spitta 59.
Steier 78.
Stephanus 57.
Streyters 141.

Tatian 48 ff 136.
Theodoret von Cyrus 8.
Theodosius 7.
Thomas von Aquin 133.
Tischendorf 25 51.
Toletus 142.

Valentinian 7.
Viktor von Capua 51 136 f.
Viktorin von Pettau 87.

Wagenmann 6 ff.
Weihrich 2 12 15 f 18 22 f.
Weyman 2 20.
White 21 ff.
Wordsworth 21 ff.

Zacharias von Chrysopolis 135 ff.
Zahn 20 ff 50 ff 84 87.
Zeller 12.
Zeno 46.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr **J. v. BELSER** in Tübingen, Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr **W. FELL** in Münster i. W., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn herausgegeben von

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

Es liegen vor (gr. 8°):

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606) *M* 10.60

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60
3. Heft: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464) *M* 10.—

1. Heft: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476) *M* 12.50

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522) *M* 11.60

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) (Fehlt.) *Dritte Auflage* als Separat-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.80
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580) *M* 13.80

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. (XIV u. 168) *M* 4.—
2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40
4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. Band. (5 Hefte.) (XXXII u. 540) *M* 12.—

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50
3 u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—
5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (XII u. 156) *M* 3.50

VII. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 570) *M* 12.20

1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—

4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer*. (VIII u. 144) *M* 3.—
5. Heft: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *Aug. Bludau*. (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. Band. (4 Hefte.) (XLIV u. 482) *M* 10.90

1. Heft: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm*. (XII u. 160) *M* 3.50
2. Heft: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *Karl Miketta*. (VIII u. 120) *M* 2.60
3. Heft: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *Joseph Fischer*. (X u. 98) *M* 2.40
4. Heft: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne*. (VIII u. 104) *M* 2.40

IX. Band. (5 Hefte.) (XXXIV u. 586) *M* 13.40

1. bis 3. Heft: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VIII u. 366) *M* 8.—
4. Heft: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *F. von Hummelauer* S. J. (X u. 130) *M* 3.—
5. Heft: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr theol. *Karl Henkel*. (XVI u. 90) *M* 2.40

X. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 628) *M* 14.—

1. bis 3. Heft: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *Max Meinertz*. (XVI u. 324) *M* 7.—
4. Heft: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *Gottfried Hoberg*. (XIV u. 124) *M* 2.80
5. Heft: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *Otto Bardenhewer*. (XVI u. 180) *M* 4.20

XI. Band. (5 Hefte.) (LX u. 610) *M* 14.80

1. u. 2. Heft: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *Friedrich Maier*. (XVI u. 188) *M* 4.40
3. Heft: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *Joh. Bapt. Hablitzel*. (VIII u. 106) *M* 2.60
4. Heft: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *Georg Aicher*. (XVIII u. 182) *M* 4.60
5. Heft: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme*, Ursulinerin. (XX u. 134) *M* 3.20

XII. Band. (5 Hefte.) (LIV u. 526) *M* 14.50

1. u. 2. Heft: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr *Fritz Tillmann*. (VIII u. 182) *M* 4.50
3. Heft: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine historisch-exegetische Untersuchung. Von *Peter Vogt* S. J. (XX u. 122) *M* 3.60
4. Heft: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Von Dr *Johann Hejcl*. (VIII u. 98) *M* 2.80
5. Heft: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von *Aloys Fuchs*. (XVIII u. 124) *M* 3.60

XIII. Band.

1. Heft: **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr *Alfons Schulz*. (VIII u. 96) *M* 2.80
2. Heft: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *Hildebrand Höpfl* O. S. B. (X u. 222) *M* 3.40
3. Heft: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exegetische Studie. Von Dr *Wilhelm Homanner*. (VIII u. 124) *M* 3.
4. Heft: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VI u. 112) *M* 2.80
5. Heft: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum** unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie von Dr *Heinrich Joseph Vogels*. (VIII u. 148)

220.08
B 478
39825
VOGELS, HEINRICH JOSEPH
AUTHOR
St. Augustins Schrift de Consensu
TITLE Evangelistarum BS 13:5

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - COS

39825